STORIA
DELLA
FILOSOFIA MODERNA.

STORIA

DELLA FILOSOFIA MODERNA

DEL SIGNOR

G. AMADEO BUHLE

PROFESSORE DI GOTTINGA

TRADOTTA IN LINGUA ITALIANA

DA D. VINCENZO LANCETTI.

TOMO NONO

CONTINUAZIONE DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA DEL SECOLO DECIMOSETTIMO.

MILANO

DALLA TIPOGRAFIA DI COMMERCIO

1824.

STORIA
DELLA FILOSOFIA MODERNA

Cap. I.

Storia di Newton, e sua filosofia.

Isacco Newton si rese illustre sul finire del secolo decimosesto, e nello incominciamento del decimottavo, non solamente per le estese sue cognizioni nelle matematiche, e nella cosmofisica, ma ancora per servigi indiretti che alle filosofiche scienze prestò. Nell'anno 1642, nato da antica, e nobile famiglia in Cambridge, la sublimità del suo ingegno si manifestò in esso fin dalla fanciullezza, nella quale età lo studio delle opere di Euclide, del Cartesio, del Keplero, e del Wallis lo condusse ben tosto ad alcune scoperte matematiche. Il suo maestro in

quest' ultima scienza fu Isacco Barrow. Ottenuto nel 1667 il titolo di dottore, e accolto membro del collegio della Trinità, gli fu subito dopo conferita una cattedra di professore di Matematiche a Cambridge. Non mai stato fanciullo in quanto spetta al sapere, solea venir paragonato al Nilo, del qual fiume s'ignorano le sorgenti; nella stessa guisa niuno potea comprendere come Newton avesse potuto pervenire sì di buon' ora a possedere cognizioni tanto sorprendenti: onde gli fu applicato quel verso di Lucano,

Non licuit populis parvum te, Nile, videre.

Nel 1688, creato a nome dell' Università di Cambridge, membro del parlamento, pose a Londra stabil dimora. Fu uno de' primi dotti stranieri che l'Accademia di Parigi ammettesse fra i suoi: intanto che quella di Londra lo eleggea presidente, dignità che gli rimase fino al terminar di sua vita. Come uomo che appartenea allo Stato, ebbe la carica d'Ispettore generale della Zecca inglese; impiego

lucrosissimo, e al quale possono forse attribuirsi le ragguardevoli sostanze da lui lasciate morendo. A malgrado di pubbliche, e politiche occupazioni, dato erasi alle scienze con ardore straordinario; e dee stupire dello sforzo immenso, e continuo di quel grande ingegno, chiunque abbia soltanto la menoma idea della fatica di mente che si chiede quel genere di opere delle quali il pubblico ei presentò. Pure aggiunse l'età di ottantacinque anni, e la sua morte, accaduta nel 1727, derivò da ritenzione d'orina. Funerali oltre ogni dire pomposi la patria gli decretò; i Lordi della Camera Alta ne portarono sulle proprie spalle la bara fino al luogo del sepolcro, e le ceneri del Newton riposano oggidì nell'abbazia di Westminster presso alle spoglie mortali dei Re, e de' grand' uomini dell'Inghilterra.

Forse non fuvvi mai dotto, nè soprattutto filosofo, la cui fama si dilatasse cotanto, e al merito del quale si rendesse così generalmente giustizia, come al Newton avvenne. Gl' Inglesi, non solamente sintanto che visse, ma tuttora non

sono mai ristati dal risguardare in esso uno fra gli elementi della britannica gloria. Noi crediamo dedurne la cagione da ciò, che le grandi scoperte di questo scienziato essendo appartenute ó alle matematiche immediatamente, o alla cosmofisica, sempre fondavansi per conseguenza sul calcolo, e fornite andavano di quell' evidenza e certezza dimostrativa che dava importanza durevole ad esse, e assicurava all' inventore una celebrità incontrastabile, e presso i suoi contemporanei, e presso le future generazioni. Se il Newton avesse architettato un nuovo sistema di Filosofia Speculativa, la gloria di lui sarebbe stata passeggiera al par di quella d' altri filosofi che a tali studj si attennero, e avremmo veduto dividersi fra lor le opinioni nel giudicare del suo merito. Affine però di apprezzarlo più fondatamente e senza cadere in quella esagerazione, tanto solita a frammettersi in tali indagini, e soprattutto presso gl' Inglesi, ragion di giustizia vuole che non si perdano di vista le fatiche di que' predecessori, o

contemporanei del Newton, che arricchendo di nuove cose la Matematica sublime, e la Fisica dell'Universo, prepararono, e agevolarono al Genio dell'Inghilterra le sue scoperte. Ma spettando esse piuttosto alla storia delle Matematiche, e della Fisica, che a quella della Filosofia, mi limiterò qui ad alcune considerazioni generali sulle dottrine del Newton intorno alla gravità, alla luce, e ai colori.

Nel 1666, Londra, e i dintorni andavano disastrati da una mortale epidemia; onde il Newton, per non esserne vittima, si ritrasse a Cambridge, sua terra natale. Un giorno, stava contemplando le frutta d'un albero che cadevano, e tal circostanza, per tutt'altri indifferente, divenne per lui un motivo di meditare sulla cagion motrice della caduta dei corpi. Ne conchiuse dovervi essere una forza che li costringe a cadere; e poichè l'esperienza ne insegna che questa forza, benchè diffusa sopra tutta la materia, opera con diversa intensità, giusta le distanze in cui il corpo ca-

dente è posto dal centro del nostro globo, il Newton collocò la sede di questa forza nel centro della terra, dandole nome di attrazione rispetto alla sede assegnatale, di forza centripeta o gravità rispetto ai corpi attratti dalla medesima. Ne conchiuse inoltre che simil forza non potea limitarsi unicamente alla superficie della terra, ma doversi estendere in tutta quant' è l' atmosfera, fino alla Luna; poichè il giro di questo satellite non potrebbe conservar sempre le medesime proporzioni di distanza verso il pianeta attorno al quale si volge, se l' attrazione della Terra, o la forza centripeta della Luna tale effetto non operassero. La gravità nondimeno non poteva essere la sola cagione di questo fenomeno di scambievolezza tra la Luna, e la Terra, poichè in tale supposizione la luna sarebbe caduta perpendicolarmente sul nostro pianeta. Il Newton ammise pertanto un' altra forza opposta alla gravità, ossia la forza centrifuga, che mantenendo la Luna in una direzione contraria a quella impressagli

dall' altra forza, ne impedisse la caduta. Per tal modo, il movimento ellittico della Luna intorno alla Terra, è l'effetto di due forze opposte centripeta, e centrifuga; la prima delle quali impedisce alla Luna il perdersi nella immensità dello spazio, l'altra le vieta di cader sulla Terra, e nel suo viaggio ellittico la mantiene. Fra le due forze, centrifuga e centripeta, avvi il divario che la velocità della prima è uniforme e costante, quella della seconda variabile in proporzione delle masse, e duplicata delle distanze. Son queste forze medesime le operatrici del moto ellittico de'Satelliti di Giove, e di Saturno intorno a questi pianeti, della Terra, e degli altri pianeti intorno al Sole, infine della rotazione del Sole sul proprio asse.

Dopo aver dedotte le leggi motrici del nostro sistema solare dalla mutua lotta delle forze centripeta e centrifuga, il Newton applicò questa dottrina all'universo, fin quanto per altro può l'universo alle nostre indagini assoggettarsi. D' egual maniera onde la Luna è attratta dalla Terra,

e la Terra dal Sole, il Sole e il nostro sistema planetario sono attratti dal sistema delle Stelle, e questo attraggono a loro volta; ed è scambievole l'attrazione di tuti i corpi celesti, gli uni sopra gli altri, e proporzionata sempre alle loro masse, e ai quadrati delle loro distanze. Ma, fra i pianeti come fra i popoli della terra, avvi un diritto del più forte. Le particelle delle quali ciascun corpo celeste è composto, si sospingono mutuamente verso il centro comune, come si sospingono mutuamente il Sole, e i pianeti, il sistema solare, e quel delle stelle. Così il Newton, innalzata la gravità generale, ossia la gravitazione, a dominatrice della natura terrestre e celeste, spiegò indi le norme, giusta le quali usa del suo potere dispotico questa sovrana. Combattè del pari molte difficoltà, e spiegò molti fenomeni dei quali indarno prima di lui cercarono i Cosmofisici di render ragione. Egli diede allora a divedere, come le aberrazioni della Luna e le irregolarità apparenti nei moti degli altri pianeti, fossero anzi una

conseguenza necessaria della legge di gravitazione, e dilucidò i motivi della anticipazione degli equinozj, della nutazione della Terra, della forma sferica ma schiacciata ai poli della medesima, del flusso e del riflusso del mare, e la natura delle comete. La scoperta della forma della terra, a cui ragioni teoretiche lo condussero nel silenzio del suo studio, venne confermata da misure pratiche che furono prese onde verificare l' esattezza di questi medesimi raziocinj.

Il Newton, creatore, può dirsi, della dottrina de' corpi celesti, delle loro scambievolezze, e delle leggi dei loro moti, divenne ancora il riformatore della dottrina della luce; ma forse non fu egualmente felice ne' cambiamenti che ad essa arrecò. Facendo passare un raggio di sole per un piccolo foro aperto in camera oscura, gli offerse un prisma, per traverso al quale lo condusse a percotere l'opposta parete. Il raggio prima di addentrarsi nel prisma mostrava un getto bianco, e circolare; uscendone diveniva più lungo che largo, e suddiviso in cer-

chietti di varj colori. Dunque il raggio nell'uscir del prisma, il Newton conchiuse, non è più il medesimo che era all'atto d'immergervisi entro, ed è piuttosto una unione d'altri piccoli raggi, diversi di forma e di colore. Il rosso posto alla parte inferiore dello spettro colorato, è il meno rifrangibile; vengono indi il color d'arancio, il giallo, il verde, il turchino, l'indaco, e il violaceo, senza tener conto d'altre infinite gradazioni fra questi sette colori principali frapposte. Da tale esperienza, e da molte altre simili, il Newton conchiuse essere la luce un'unione d'infiniti raggi diversamente rifrangibili, e sempre colorati, d'onde nascono i colori, e le infinite varietà loro.

Newton scoperse ancora un'altra proprietà importantissima della luce, la sua riflessibilità. In virtù d'essa, i raggi più o men rifrangibili sono anche più o meno atti a riflessione, e prestano colori diversi agli oggetti, giusta il diverso grado onde da essi vengono riflessi. Dimostrò inoltre col soccorso di nuove esperienze che la luce si rifrange nel passar da un mezzo

ad un altro; che si riflette senza toccare la superficie de' corpi considerati come atti a rimandarla: laonde talvolta soggiace a riflessioni anche nel vuoto. Riconobbe ancora una terza proprietà nella luce; la diffrazione o inflessione. Per questa, il fluido luminoso arrestato nel suo viaggio, onde corre verso un altro corpo, si allontana dalla linea retta, e giugne obbliquamente alla sua meta. Ne diede a conoscere nel tempo stesso che i corpi forniti di pori larghi e numerosi, non sono già i trasparenti, come fino allora erasi giudicato; e che invece la diafanità è un effetto della strettezza di questi pori medesimi. Dalle scoperta refrangibilità, e riflessibilità della luce si fece strada a perfezionare il telescopio, impresa alla quale cimentati eransi parecchi fisici prima del Newton, ma indarno, perchè ancor non conoscevano la natura della luce. Dal Newton venne la prima idea di fabbricare un telescopio per riflessione, onde guarentir l'occhio dalle aberrazioni cui dà luogo la rifrazion della luce. Pochi ignorano averne egli costrutto uno

lungo cinque piedi, che, nell'ingrandire, e mostrar più distinti gli oggetti, superava tutti gli altri, e fin quelli di ventitre piedi. Ei fece parimente diversi tentativi per fabbricare microscopj di riflessione. La sua dottrina della luce spiegò l'origine de' colori dell'iride, argomento su di cui gli antichi fisici aveano immaginate tante ipotesi, nessuna delle quali appagar poteva la ragione.

Comunque per le ardite osservazioni del Newton avesse fatti così arditi passi la Fisica, egli si conservò mai sempre modesto, e timido in quanto spettava a metafisiche indagini. Ei non osò asserire cosa veruna sui principj della natura, arrestandosi alla materia, come ultimo termine dato, e ragionò sulle proprietà, le forze, gli effetti, e le combinazioni, senza prendersi pensiero dell' essenza della medesima; in ordine a che la esperienza nulla ne insegna. Ricercò le leggi colle quali la attrazione si manifesta, ma non si curò d' indagare nè in che consistesse una tal forza, nè ciò che la rendeva possibile. Nè tampoco avventurò alcuna ipo-

tesi sulla luce. La sua famosa massima: o *Fisica, salvami dalla Metafisica*, ne dice abbastanza, che egli assoggettava al solo dominio della esperienza tutte le cognizioni alle quali la ragione può pervenire, e che alla ragione possono essere utili. Confessando con ingenuità la sua ignoranza su tutto ciò che alle cause prime de' fenomeni si riferisce, provava invincibile avversione contra ogni metafisico dommatizzare; prova senza dubbio la migliore dell' eccellenza del suo ingegno. Comunque avess' egli stesso contribuito sì validamente a rischiarare le leggi che reggono l' universo, egli non le credeva però tanto immutabili per non aver d' uopo che a quando a quando la mano della divinità le rettificasse; opinione che spiacque non poco ad alcuni de' suoi più illustri contemporanei: ma egli ne conchiudea che la volontà libera e onnipossente di Dio, come era stata l' origine dell universo, continuava tuttavia a regolarlo. Con questa pittura della divinità, egli termina la sua opera *Philosophiae naturalis principia mathematica.*

« L' armonia ammirabile che regnar veggiamo sulla terra, nel mare, e nel cielo, non dipende da cagioni meccaniche, nè da un' anima del mondo; ma dalla possanza, dalla saggezza, dalla volontà, e dalla autorità di Dio, il quale per conseguenza non è di per se stesso nè l' universo, nè lo spazio, nè il tempo, ma necessario, eterno, incommensurabile, infinito, presente per ogni dove; simile solamente a se medesimo, per potenza, ed essenza, tutto spirito, tutto forza, ed azione, nascosto agli occhi degli uomini, non si manifesta loro se non se per opere, e magnificenze che comandano adorazione, e persuadono la virtù. » Alla fine della *Optica* trovasi un tratto simile sull' argomento medesimo.

I sistemi sulla gravitazione, e sulla luce inventati dal Newton, erano troppo saldamente fondati sulla natura delle cose, e sulle leggi dell' umano intelletto perchè fosse cosa possibile il confutarli. Nondimeno non mancarono d' antagonisti, e soprattutto il Trattatto di ottica,

per non essere comparso alla luce tutto in una volta, e compiuto. Il Newton si contentò sulle prime di far note al pubblico le sue idee con uno scritto consegnato nell'anno 1672 alle Transazioni della Società reale delle scienze di Londra. Diverse proposizioni del ridetto scritto appoggiandosi ad esperienze, molti che si accinsero a ripetere goffamente le stesse esperienze, le dissero false; e vi fu fra questi, chi pretese averne anzi dedotte conseguenze che il newtoniano sistema impugnavano. Ma tale contraddizione non fu di lunga durata, perchè le esperienze vennero ripetute frequentemente, e con accuratezza, fintanto che confermarono esatte le dottrine del Newton; e i partigiani di questo sommo uomo pubblicarono gli errori su cui si erano fondate le obbiezioni de' suoi avversarj. Venne indi alla luce il Trattato di ottica che dileguò la maggior parte di quelle oscurità, per cui alcuni mossero lagnanza nel leggere il primo scritto.

I dotti di que' tempi aveano una singolar vocazione a cercare alcun plagio,

nelle Opere de' loro contemporanei, soprattutto se annunziavano nuove ed importanti verità, e a far parere, che queste erano già state conosciute dagli antichi, e che stavasi il merito dell'autor moderno nell' averle attinte alle opere dei suoi predecessori, senza poi prendersi, come l' onestà il voleva, il fastidio di nominarli. Anche contra Nawton fu usata quest'arma poco delicata, ultimo espediente degli ingegni deboli, che avidi di oscurare la fama de' loro contemporanei, mancano di ragione, e di merito bastanti per giungere al loro fine. Già si volea che la dottrina delle forze, centripeta e centrifuga, si fossero trovate in tutti i sistemi degli antichi fisici, e che questi parimente avessero considerate due forze opposte, come i principj dell' incominciare e del cessare d'ogni fenomeno. Assicuravasi che il Newton avea tolta a Pitagora, e a Platone la scoperta de' sette primarj colori trovati nello spettro luminoso, e derivanti dalle parti diversamente refrangibili, e riflessibili della luce. Favvi persino chi attribuivasi l'onore d' avere

inventato, prima del Newton, il celebre telescopio, del quale al solo Newton vanno debitori gli Astronomi. Ma erano questi rimprocci di tal natura, che a prima vista apparivano privi di fondamento, nè la menoma taccia arrecarono alla gloria del Newton.

Le prove che il Newton tentò fuori del dominio delle Matematiche, e della Fisica, mal gli tornarono, e possono riguardarsi come contrassegnanti i limiti di quella parte del sapere umano nella quale veramente egli fu grande, perchè, in questi tentativi d'altro genere, diè a divedere mancanza di cognizioni storiche, di critica, di buon gusto, e perfino di discernimento; cosa che in tanto uomo dovea parere impossibile. La cronologia antica era in quei giorni un prediletto studio dei dotti. Il Newton osò anch'egli creare un nuovo sistema cronologico, che ei fondava sulle poche osservazioni astronomiche dell'Argonauta Chirone, e conchiudeane che il periodo trascorso fra la creazione del mondo, e la nascita di Gesù Cristo doveva essere accorciato d'un mezzo se-

colo. Insorsero tosto l'Ardoino, il Freret e il Waburton, e tanti altri a combattere questo sistema, veramente sì contrario alla storia, che ne sarebbe appena rimasta la ricordanza, se non ne fosse stato Newton l'autore. Sono ancor più ridicole le annotazioni che questi ha fatte alle profezie di Daniele, e all'Apocalisse; perchè dopo avere formato un registro di parole profetiche, e di locuzioni figurate, attribuì ad esse un tal significato, qual poteasi applicare agli avvenimenti dei quali il mondo in appresso fu spettatore, e si giovò di sì fatta interpretazione onde spiegare il contenuto delle medesime profezie. Non dee però, a discolpa dell'uomo sommo, tacersi che tale opera sulla cronologia, a mal grado di lui, vide la luce, e che egli non avea divisato di pubblicarla. Non v'ha dubbio che sarebbesi meglio operato per la gloria dell'autore lasciando siffatta opera nell'obblìo. Anche Agatopisto Cromaziano (ossia il P. Bonafede) trasse dalla Esegesi dell'Apocalisse del Newton una speziosa conclusione, favorevole alla Chiesa, sostenendo

che la mania di interpretare ad arbitrio la Santa Scrittura avea guaste le menti dei principali filosofi protestanti, e che per conseguenza, come lascia intendere, la cura di determinare il senso da darsi alla Bibbia si dee lasciare alla Chiesa.

Cap. II.

Storia di Leibnitz; e sua filosofia.

Se a buon diritto insuperbì l'Inghilterra di essere stata patria del Newton, non men giustamente va fastosa l'Alemagna, terra natale del Leibnitz. Goffredo Guglielmo Leibnitz nacque nell'anno 1646 a Lipsia, ove il padre suo Federico, del quale rimase privo a sei anni, era professore di Filosofia. Consacrò i primi studj della sua gioventù all'antica letteratura classica, alla quale sentivasi fortemente inclinato, e che attesa l'indole di que' tempi si trasformò in Polistorca. Laonde avendo sortito una mente attissima a comprendere una prodigiosa quan-

tità di cognizioni diverse, più tardi acquistò fama non solo di filosofo, e di matematico, ma eziandio di giureconsulto, di storico, e di naturalista. Fra i dotti di Lipsia, ai quali si congiunse in vincoli di stretta amicizia, e che meglio contribuirono allo svolgersi delle felici inclinazioni da lui avute in dono dalla natura, merita sopra tutti menzione Giacomo Tommasio, padre di Cristiano Tommasio, cresciuto indi in tanta celebrità. Nello studio della Filosofia principalmente il Leibnitz profittò dei consigli di questo dotto, e fu per conseguenza di essi che preferì i sistemi delle scuole pitagorica, e platonica a tutti gli altri della Antichità, come il danno chiaramente a divedere le sensibili orme di entrambe tali dottrine che nelle leibnitiziane dottrine racchiudonsi. Da Lipsia il Leibnitz si trasferì a Iena, ove contò fra gli altri suoi istitutori il celebre Matematico, e filosofo mistico Erardo Weigel, per cui suggerimento si accinse alla prova di conciliare insieme la filosofia degli antichi, e quella de'moderni, al qual *sincretismo* però non

gli fu possibil di giungere. Abbandonata Iena, tornò alla sua patria, ove sostenne, sotto la presidenza di Giacomo Tommasio, una tesi *De principio individui*, facendosi partigiano dei Nominalisti contra i Tomisti. Per qualche tempo, ei si consacrò quasi unicamente alla giurisprudenza pubblicando nel 1664 l'opera *Quaestiones philosophicae ex jure collectae*. Nel medesimo anno, diede alla luce un'opera più rilevante, e più meritevole di essere meditata *Ars Combinatoris* nella quale spiegò mercè i principj dell'Aritmetica la dottrina della combinazione dei numeri, e delle idee, dimostrando il giovamento che potea ritrarsene per le scienze. Alla fine di tale opera aggiunse una dimostrazione matematica dell'esistenza di Dio.

L'aver dati questi pubblici saggi d'eminente ingegno nella sua patria, non sottrasse il Leibnitzio da singolari molestie. Ei bramava divenire dottore di legge, onore negatogli per cagioni che fino a noi non pervennero: forse troppo giovine a tal dignità il ravvisavano. Disgu-

stato d'un tale rifiuto, abbandonò Lipsia, e trasferitosi ad Altorf, ivi ottenne senza ostacoli la laurea, e compose un Trattato *De casibus perplexis in jure* che fu accolto con unanime approvazione. Quivi parimente gli fu offerta una cattedra; ma la ricusò per un'avversione che era in lui al metodo di vivere accademico. Dopo Altorf cercò Norimberga, ove sedotto dalle astuzie di parecchi *adetti* si fece ascrivere alla loro società, ed anzi ricevette gratificazioni da essi per comporre ristretti d'opere d'Alchimia. Non continuò però lungamente in tal sorte di vita; nè andò guari che il barone di Boineburgo, cancelliere di Magonza, lo persuase ad accettare la carica di consigliere presso quella cancelleria. Allora, (e volgea l'anno 1668) il Leibnitzio compose quel suo Trattato così prezioso ai giureconsulti, ed intitolato; *Nova methodus docendae discendaeque jurisprudentiae cum subiuncto cathalago desideratorum in jurisprudentia.* Nella ridetta opera si trovano importantissimi avvisi, de'quali, solo ai dì nostri, si è

incominciato a far uso, sul perfezionamento dello studio del diritto romano.

Benchè in que' giorni Leibnitzio, più assai che filosofo, fosse giureconsulto e pubblicista (nè poteva altrimenti accadere a motivo della sua carica, e dei vincoli contratti col barone di Boineburgo) non perciò trascurava affatto la filosofia. Pubblicò anzi, corredandola di note, una nuova edizione del Trattato *De veris principiis, et vera ratione philosophandi contra pseudophilosphos* di Mario Nizolio, e diversi altri opuscoli che a punti filosofici si riferivano. Nell' anno 1670, fu conosciuto da Giovanni Federico Duca di Brunsvich; ma non ostante continuò ancora il suo soggiorno in Magonza. Comparvero verso que'giorni le sue *Theoria motus concreti*, e *Theoria motus abtracti*, ove già conteneansi i germi del sistema delle *Monadi* che prese il suo nome; e dedicate, la prima opera alla accademia delle scienze di Londra, la seconda a quella di Parigi, entrò così in corrispondenza con entrambe le ridette società.

Nell' anno 1672, il suo protettore barone di Boineburgo, inviando il proprio figlio a Parigi, gli diede per compagno Leibnitzio, che molto desiderava, anche per motivi suoi particolari, d'intraprendere questo viaggio, e che di fatto molto utile ne ritrasse; poichè soltanto col soggiornare a Parigi il corso de' suoi studj veramente compiè. Collegatosi col celebre Ugenio, questa amicizia lo invogliò a dedicarsi, più intensamente che non lo avea fatto prima, alla matematica sublime. Trascorsi quattro anni della dimora del Leibnitzio a Parigi, il Barone di Boineburgo venne a morte, nè il figlio di questo abbisognando più oltre di mentore, Leibnitzio si risolvè di abbandonare la Francia: al dire di Fontanelle, egli sarebbe stato impiegato a Parigi, senza l' ostacolo della religione protestante da lui professata.

Nell' anno 1676, cercò l' Inghilterra, nel qual paese già da lungo tempo trovavasi in carteggio col Newton, col Colligy, coll' Uldemburgo, e con altri dotti Inglesi. Quest' ultimo, segretario della So-

cietà delle scienze di Londra, gli agevolò i modi di contrarre splendide ed utili amicizie; ma colla morte dell'elettor Palatino, essendogli mancati i suoi assegnamenti e vedutosi costretto ad abbandonare la Gran-Brettagna, tornò a Parigi, ove, sperava, gli sarebbe stato meno difficile l' assicurarsi un sostentamento. Nel medesimo tempo, scrisse, chiedendogli protezione, al duca di Brunsvich, che lo nominò immediatamente consigliere della corte, e bibliotecario di Annover; con facoltà di vivere, quanto tempo lo avesse voluto, in paese straniero. Fin quando era a Londra Leibnitzio avea concepite le prime idee d' una macchina aritmetica: ei le mandò a termine giunto a Parigi, e presentò la descrizione della sua macchina a Colbert, che col più nobile entusiasmo proteggea le scienze e le lettere; onde questo lavoro fruttò a Leibnitzio l' onore di venire ammesso fra i membri stranieri dall'Accademia delle scienze. Rivide nuovamente l' Inghilterra affine di partecipare ai dotti di quel regno i suoi la-

vori matematici, e le scoperte che ne erano derivate.

Dalla Bran-Brettagna si trasferì, passando per l'Olanda, ad Annover ove pose stabile domicilio nell'anno 1677, e diversi importanti servigi prestò a quel paese; ed oltre l'aver posta in ordine la reale biblioteca, la ampliò, col procurarle, tra gli altri vantaggi, l'acquisto della famosa biblioteca di Martino Vogel, dotto medico di Amburgo. Migliorò inoltre la scavazione delle miniere, inventando, tra le altre cose, diverse macchine per tenerne lontane le acque che producono danni incalcolabili in quel lavoro. Giovò parimente alla casa regnante di Annover, allorchè negoziavasi la pace di Nimega. Giova sapere che la corte di Francia, ferma nel non voler concedere il diritto di inviare ambascerie che agli elettori, lo ricusava a tutti gli altri principi dell'Alemagna; nè la Casa d'Annover era in quei tempi di elettoral grado insignita. Leibnitzio sostenne la causa di questa famiglia col pubblicare un'opera della

quale compariva autore un supposto Furstener (*Tractatio de jure suprematus ac legationis principum Germaniae*), opera che per lungo tempo venne attribuita ora a Pufendorf ora al Spanheim, ora ad altri, e che anzi lo stesso Leibnitzio non riconobbe mai pubblicamente come propria, forse per non inimicarsi diverse corti elettorali colle quali manteneva intrinseca corrispondenza.

Una circostanza, ben più di tutte le precedenti importante alla storia delle scienze, si è l'avere Leibnitzio, nell'anno 1677, scoperto il calcolo differenziale. Con una sua lettera dei 12 aprile egli partecipò questo grande trovato al Newton, che precedentemente gli aveva annunziato il proprio sul calcolo delle flussioni: ma questa comunicazione di Newton era stata eseguita in modo enigmatico, e per via di un anagramma. Nacque pertanto altercazione fra i due dotti, indi fra i matematici dell'Inghilterra, e dell'Alemagna per decidere chi veramente tra Newton, e Leibnitzio fosse stato inventore del calcolo infinitesimale.

L' Accademia delle scienze di Londra institui una commissione per esaminare, e giudicar tale disputa; e le conclusioni dedotte da queste indagini vennero pubblicate, nel 1712, mediante un' Opera che ha per titolo: *Commercium epistolicum doct. Joan. Collins, et aliorum de analysi promotâ jussu reg. soc. in lucem editum*, Opera che venne inviata a tutti i dotti più ragguardevoli dell' Europa. La commissione decise essere stato il Newton primo inventore del calcolo differenziale; ma contro siffatta sentenza si richiamò fortemente Leibnitzio. Pretese non essersi tenuto conto, come doveasi del suo carteggio; essere cosa possibilissima che egli non avesse inteso l' anagramma di Newton, intanto che egli, Leibnitzio, avea manifestata ingenuamente, e con tutte le sue particolarità, al dotto Inglese la propria scoperta. I moderni matematici, e soprattutto gli Alemanni si accordano nell' attribuire ad entrambi eguale diritto ad essere considerati inventori del calcolo differenziale.

Nel 1683, Ottone Mencke di Lipsia, avendo incominciata la sua pubblicazione degli *Atti degli eruditi*, il Leibnitzio gli si aggiunse compagno; laonde trovansi in questa raccolta molte importanti memorie composte da lui, che fu parimente cooperatore a diversi giornali letterarj francesi. Negli *Atti degli eruditi* principalmente, Leibnitzio fece conoscere la prima volta le sue idee filosofiche. Intanto Ernesto Augusto, successore del duca Giovanni Federico, avendo incaricato il nostro dotto di scrivere la storia della casa di Brunswik-Luneburgo, fu questi costretto ad interrompere i filosofici lavori, e fece, a spese del duca, un viaggio letterario nella Franconia, nella Svevia, nella Baviera e nell' Austria, per raccogliere ne' conventi, e nelle biblioteche i documenti dei quali abbisognava. Che anzi la casa di Brunswik avendo una comune origine colla famiglia d' Este, peregrinò egli parimente in Italia per quivi adunare altre notizie. Pur queste ricerche non furono le uniche cui desse opera nel suo viag-

gio, che per gli altri suoi studj ancora fu profittevole. Abbiamo luogo di maravigliarci della solerzia instancabile di Leibnitzio in pensando al numero delle Memorie che a quei giorni inserì negli Atti degli eruditi, non che al numero delle sue lettere, dottissime per la maggior parte. Le principali Opere a tale viaggio dovute sono la raccolta intitolata *Scriptores rerum brunsvicensium* ed il *Codex juris gentium diplomaticus*, nelle quali egli fece conoscere gli atti autentici, e inediti sino a que' giorni di trattati di pace, e d'altre negoziazioni politiche che portavano la data dell'undicesimo secolo.

Terminate le sue fatiche storiche, Leibnitzio si dedicò nuovamente alla filosofia, pubblicando le due più celebri opere che di lui s'abbiano, l'una sul sistema delle Monadi, l'altra sulla dottrina dell'Armonia prestabilita. Il libro di Locke sull'Intelletto umano lo indusse a scrivere i suoi *Nuovi Saggi* sull'argomento medesimo; ma questi non vennero pubblicati sinch'egli visse.

Prestò ad un tempo un servigio rilevantissimo alle lettere col divenire, può dirsi, il fondatore dell' Accademia delle scienze di Berlino. Dimorando a Londra e a Parigi, ebbe frequenti occasioni di accorgersi, quanto siffatte istituzioni contribuiscano a dilatare i confini del sapere e ad invigorire negli uomini l'amor delle scienze. E credendo quindi, nè a torto, che una simile fondazione avrebbe partoriti effetti vantaggiosissimi nella Alemagna, allettò Federico I, re di Prussia, ad imitare l'esempio dato da Luigi XIV coll' assembrare nella residenza del suo regno una società di dotti che pel progresso delle scienze unicamente vivessero. Secondato questo divisamento dalla regina Sofia Carolina della casa di Hanovre, che in grande affezione teneva Leibnitzio, fu mandato finalmente a termine nell'anno 1782, e lo stesso Leibnitzio, benchè assente, venne nominato preside dell' Accademia nata per le sue cure. Egli credè facile egualmente il promovere l'istituzione di una simile accademia in Dresda,

tanto più che Augusto I, elettore di Sassonia, e re di Polonia, amava e proteggeva le lettere; ma si oppose che non giugnesse alla sua meta, anzi mandò affatto a vuoto un sì nobile disegno, la sfortunata guerra che Augusto ebbe a sostenere contra Carlo XII. Pubblicò nel 1710 il suo *Saggio di Teodicea.* Nel successivo anno ebbe l'onore di essere visitato dal Czar Pietro il Grande, col qual Monarca si trovò poi in diversi paesi, tra i quali Torgau, Pyrmont, e Harren-Lausen presso Hanovre, e nel separarsi da lui, ne ottenne un grosso assegnamento annuale. Poco dopo, nominato consigliere aulico dall'Imperatore Carlo VI, a cui Antonio Ulrico, duca di Brunswick, lo avea raccomandato, si trasferì a Vienna ove col principe Eugenio di Savoia, col conte di Sanzendorf cancelliere di corte, e con altri celebri personaggi, strettamente si collegò. Ma non tardò molto a ritornare in Hanovre, allor quando quell'elettore venne chiamato al trono della Gran-Brettagna. Diverse opere egli scrisse intorno alle

circostanze politiche di quei tempi, nè dai lavori ristette finchè nol sopraggiunse nel 1716, pervenuto all'età di 70 anni, la morte prodotta da mal di pietra, che in esso univasi a frequenti assalti di gotta.

Leibnitzio è stato fuor d'ogni dubbio un dei più grandi ingegni dei moderni tempi, superiore di molto al suo contemporaneo Bayle, non solo per vastità, e moltiplicità di cognizioni, ma anche sotto aspetto di mente sistematica, e di conseguenze, così morali, come letterarie, che ne' caratteri di questi due uomini ne derivarono. Quanto a facilità di stile, anche francese, e a purezza di gusto, o non cedeva, o ben poco al Bayle cedeva. Qual matematico e fisico, poteva starsi a petto del Newton: ma il Newton, come dotto in tutta l'estensione del termine, non potrebbe venire a confronto col Leibnitzio. Le stesse proporzioni quasi appariscono a chi voglia paragonare il Leibnitzio, e il Locke. Quanto ad ingegno filosofico, furono degni l'uno dell'altro, benchè da principj

opposti partissero i loro ragionamenti: ma per complesso di cognizioni scientifiche, lo stesso Locke certamente non ebbe mai la pretensione di non riconoscere la superiorità di Leibnitzio. Nell'indole letteraria di quest' ultimo scorgeasi una particolarità caratteristica, oltre ogni dire onorevole; cioè l'attezza ad ogni ramo di sapere umano; onde con eguale ardore a studj fra lor diversissimi dava opera, e con ineffabile facilità dall' uno all' altro si trasportava. Di qui vennero gli sforzi instancabili che egli operò per dilatare sotto ogni riguardo i confini delle scienze e per trarle a maggior perfezione; onde i soli servigi ch' ei prestò alla letteratura scientifica degli Alemanni avrebbero bastato ad assicurargli fama immortale. I dotti d' ogni genere trovavano in esso un sollecito soccorritore a tutte le loro ricerche, nè mai ributtavasi di fatiche, quand' ei le credesse di un futuro utile ai suoi compagni, o idonee a rischiarare gli oggetti a cui questi le veglie lor consacravano. Niuno forse ha mai mantenuta una corrispon-

denza più estesa del Leibnitzio, cosa per vero dire più necessaria allora che al giorno d'oggi: perchè nella nostra età, egli è ben raro che un dotto conservi nella sua cartella quanto ha dedotto dalle proprie indagini, e meditazioni, o si astenga dal comunicare al pubblico quelle sue idee che rilevanti gli sembrano; allora invece, essendo men considerabile il commercio dei librai, quante cose gli scienziati eran costretti a notificarsi soltanto per lettere! Uno fra più bei tratti dell' ingegno letterario universale di Leibnitzio si è l' essersi fatto superiore alle massime pregiudicate che aveano preso radice intorno a molti soggetti di letteratura, da lui esaminati più maturamente di quel che altri facessero. Osò quindi abbracciare la causa della filosofia scolastica, perchè appunto i suoi contemporanei troppo affaticati eransi a screditarla. Nè ebbe scrupolo nel profferire che gli antichi scolastici per sagacia, profondità, modestia, e cura di astenersi dalle quistioni inutili superavano d' assai certi moderni filo-

sofi; che la filosofia scolastica contenea per vero molte inezie, e cose sol buone per annoiare: ma trovarsi ancora il puro metallo per mezzo alla scoria; ed essere soltanto d' uopo il mondaruelo perchè apparisse nel suo vero splendore. Non si mostrò men giusto per riguardo a certi moderni, giudicati generalmente con troppo di parzialità o di rigore, tra i quali Hobbes, Spinosa, e alcuni altri.

Ciò nulla meno la Polistoria, fra le mani di Leibnitzio, non andò scevra degli inconvenienti che le vanno sempre compagni, e pei quali diviene tanto funesta a coloro, cui la natura non compartì un ingegno simile a quello del nostro Alemanno, o che non si danno a divedere, come esso, instancabili nei lor lavori; ed è giustissimo il detto del Kaestner, che Leibnitzio si empiea la memoria di quanto era stato scritto prima di lui; ond' è ch' essa racchiudea confusamente, e verità, e proposizioni non del tutto esatte, ed errori; e che scoperse nuove regioni, ma gli mancarono il

tempo e la pazienza di prendere tutti gli schiarimenti necessarj a ben cammi-nare per esse. Ed ecco il motivo per cui tutto ciò che Leibnitzio ha composto, fuor delle matematiche, della filosofia, e della fisica; è stato messo in dimenticanza dalla posterità, nè potrebbe divenire utile, che dopo avere soggiaciuto al crogiuolo di una severissima critica; e veramente si ravvisa il Polistore anche nella sua filosofia, fin dove sua può essere nomata. Imperocchè, ella è meno il frutto di meditazioni libere e primitive (la qual cosa può dirsi dei Sistemi del Cartesio, dello Spinosa, dell' Hobbes del Locke ecc.), che una serie di conclusioni dedotte da molte dottrine confrontate, e depurate; un eclettismo, del quale il Leibnitzio cercava correggere le mende con tanta accuratezza che, qual sistema primitivo apparisse. Aggiungasi che sol per intervalli, e giusta le circostanze che a ciò lo induceano, egli si dedicava ai filosofici studj; nè potè mai offrire le sue conchiusioni in forma di sistema ben collegato, e compiuto. Do-

vette trascurar quasi affatto la filosofia pratica, senza il cui soccorso è vana ogni speranza di perfezionare la teorica. Diffatto non conosciamo le sue opinioni sovr' essa, fuorchè da idee sparse in diverse sue opere o lettere, le quali ci provano, volendo parlare propriamente, che ei non avea un assoluto sistema in ordine alla morale, o almeno che egli non pensò mai a comporre su ciò un opera compita. Del rimanente, il far poca attenzione sui vincoli che necessariamente collegano insieme la filosofia teoretica e pratica, fu il massimo difetto dei metafisici di quell' età. Leibnitzio, non sarebbe stato abbagliato da una apparenza trascendentale di fondamento, cui le sue opinioni in metafisica si appoggiavano, se, non cedendo alla colpa dei tempi, avesse, con maggior calma e pazienza, meditate queste opinioni medesime, e le loro basi, e le lor conseguenze. Se non altro sarebbero meglio trasparse agli occhi suoi le verità non ben provate, le fallacie latenti che nelle sue dottrine si contenevano, e che

le obbiezioni de' suoi antagonisti poteano fargli sospettare più d'una volta.

I lavori filosofici di Leibnitzio a tre principali capi si possono riferire: dottrina sulla natura dell'intelletto umano; sistema delle Monadi; Teodicea. I suoi dettati intorno alle Monadi formano in sostanza il primitivo sistema filosofico Leibnitziano. Mi asterrò qui dal far parola sulla sua dottrina intorno all'intelletto, perchè essendo essa affatto contraria a quella di Locke, non potremo formarcene una giusta, e generale idea senza instituire un parallelo con quella del filosofo inglese.

Primieramente prenderò ad esame alcune ricerche sulla logica alle quali è consacrata l'opera di Leibnitzio che ha per titolo: *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis.* Questo trattato comparve la prima volta negli *Atti degli eruditi* e fu in tal qual modo il preliminare con cui il dotto alemanno annunziò la riforma che ei divisava introdurre nella filosofia. Dopo avere posta una differenza formale fra le idee, secondo

che queste sono oscure, o chiare, confuse, o distinte, intuitive o simboliche, ei dimostra, contra l'Hobbes, e i suoi partigiani, la necessità di attenersi alla spiegazioni dei nominalisti, e soprattutto la necessità di esaminare la possibilità della cosa onde premunirsi contra le false conseguenze. A tal proposito, egli non decide se la mente umana sia capace di risalire alle possibilità primitive; o di instituire analisi sopra idee che egli chiama assolutamente insolubili, e dimostra invece quanto sia facile l'abusare del principio cartesiano, secondo il quale tutto ciò che si comprende con chiarezza, e distinzione è vero ed evidente. Di fatto coloro che portano precipitati giudizj, credono spesse volte aver conosciuto con chiarezza, e distinzione tai cose, delle quali in realtà non hanno che idee oscure e confuse. Non può pertanto adoperarsi con certezza il principio di Cartesio, se non dopo di avere per altra via determinati i caratteri della chiarezza di una cognizione, dai quali si può convincersi della verità di essa,

tal che siffatto principio diventa inutile, perchè suppone un carattere più rilevato, e non guarentisce di per se stesso la validità di un giudizio. Le regole della logica generale sono infinitamente preferibili per chi voglia ben valutare la verità di una cognizione: di queste fanno uso i matematici, i quali non riconoscono per vero che quanto da giuste osservazioni rilevano o da conseguenze esatte che traggono da se proposizioni necessarie. Giova pertanto che in questa parte i filosofi ai matematici si conformino: quindi accade che non è lecito l'ommettere, o trascurare veruna premessa necessaria a dimostrare la verità delle conclusioni; dover esser provato anticipatamente tutto quanto esse contengono, e ove abbiano un valore ipotetico le premesse, non potersi riguardare che come altrettante ipotesi le conchiusioni medesime. Giova nel tempo medesimo l'osservare la regola prescritta da Pascal, di spiegare cioè tutti i termini oscuri, e di dimostrare ogni proposizione dubbiosa.

Il Leibnitzio passa indi ad esaminare la conseguenza finale della filosofia di Malebranche, che sostenne vedere noi in Dio tutte le cose; anzi alla critica di questo dogma egli ha consagrata anche un' Opera a parte. Ei pretende antichissima questa opinione, nè tale che debba rigettarsi, purchè tuttavia ben si comprenda. Quand' anche vedessimo tutto in Dio, non sarebbe quindi men necessario che l' anima avesse idee proprie, o sensazioni, o moti, o affezioni corrispondenti cogli oggetti che noi vedessimo in Dio. Queste modificazioni, o queste idee si succedono per vero dire nel nostro spirito; ma poichè gli oggetti delle medesime si trovano in Dio, le loro idee, benchè in atto non ce ne accorgiamo, son contenute nella nostr' anima, nella stessa guisa all' incirca che una statua trovasi rinchiusa entro un masso informe di marmo. Ma Dio dee rinchiudere in se medesimo, oltre all' idea dell' estensione assoluta, ed infinita, le altre idee di ogni, e qualunque figura, non essendo queste altra cosa che modifica-

zioni dell'infinita estensione medesima. Allorchè noi discerniamo odori o colori, non percepiamo che forme e moti, ma queste forme, e questi moti sono siffattamente variati e attenuati nel modo di percepirli, che l'anima non ha il potere di distinguerli separatamente, e di conoscerli con chiarezza. Non si avvede quindi che le sue percezioni sono composte unicamente d'un numero infinito di percezioni di più piccole figure, e di più piccoli moti.

Il sistema delle Monadi di Leibnitzio contiene le seguenti principali proposizioni:

I. Le Monadi sono sostanze semplici d'onde possono nascere sostanze composte. Si chiamano semplici, perchè prive di parti. Se vi sono cose composte, è d'uopo che vi siano sostanze semplici; perchè il composto non è, e non può essere che un aggregato di semplici. Senza principj semplici reali, egli è impossibile che i composti racchiudano la menoma realtà; dalla qual cosa si dee conchiudere che, se non vi fossero Mo-

nadi, non vi sarebbe più nulla di reale nell' universo.

Il nome di Monade fu suggerito a Leibnitzio dalla natura stessa degli oggetti, e dall' esempio degli antichi. Di fatto come l' unità è l' origine e la base de' nnmeri, i quali sono unicamente composti d' unità, così gli elementi semplici, o le Monadi, sono i principj di tutti i fenomeni della natura, vale a dire di tutti i composti.

Gli è facile il ravvisare fin d' ora la influenza che sul sistema leibnitziano ebbero i sistemi pitagorico e platonico; non riguarda la monade nello stesso senso in cui la riguardano i pitagorici, nè quanto alla materia, nè quanto alla forma, limitatosi ad attingere alla scuola pitagorica il nome con cui veniva indicato da Pitagora l'ente semplice in generale. Così si esprime il Leibnitzio in una sua lettera ad Hansch: *Pulcherrima sunt multa Platonis dogmata; objectum sapientiae esse substantias simplices, quae a me Monades appellantur, et semel existentes semper perstant.*

Non vogliono pertanto essere confuse le monadi di Leibnitzio cogli atomi di Epicuro. Sono queste unità reali e prive di parti, fondamenti di tutte le forze, principj assoluti d'ogni composto, e nelle quali per conseguenza ogni composto finalmente si risolve. Leibnitzio le paragona al punto matematico, in questo solo differenti da esso, perchè attribuisce alle medesime una vera realtà; quindi le chiama ancora punti metafisici, e forme sostanziali; in somma la stessa cosa che Aristotile indicava coll' oscuro termine di *entelechia*.

II. Ove non sono parti, non avvi nè estensione, nè figura, nè divisibilità; sotto il quale aspetto la monade, conservando il senso etimologico dello stesso vocabolo, è l' atomo reale della natura, e il vero elemento primitivo di tutte le cose. Non dee quindi temersene la dissoluzione, perchè non si vede in qual modo ella potesse naturalmente perire, nè tampoco si comprende come ella potesse naturalmente nascere. Perchè tutto quanto perisce, perisce per dis-

soluzione; viceversa tutto ciò che si forma, si forma per composizione; ma scioglimento, e composizione sono inpossibili nella monade: la quale per conseguenza non può incominciare ad essere, o finir d'essere che in un istante: per creazione, o per annichilamento.

III. Nessuno saprebbe spiegare come si operi un'alterazione naturale qualunque nell'essenza intrinseca della monade. Di fatto, sfornita di parti, nè una sostanza, nè un accidente può penetrarla. Pur forza è attribuirle alcune qualità senza le quali non distinguerebbesi da quel che non è. Oltre di ciò, ciascuna monade debbe essere diversa dall'altra, non potendo trovarsi due enti assolutamente simili per modo che non possa scorgersi qualche differenza interna fra di loro.

Sta in questa asserzione di Leibnitzio il suo celebre principio sull'identità degli indiscernibili, principio in vigor del quale tutte le cose debbono differire le une dall'altre; senza di che non potrebbero fra loro distinguersi: perchè le cose

simili sono indiscernibili. A stabilir meglio il suo principio, Leibnitzio chiama in soccorso l'esperienza, la quale ne insegna: non trovarsi mai due enti perfettamente simili, ed identici, cosa di fatto impossibile quanto ai fenomeni, distinti almeno fra loro dal luogo ove si vedono, d'onde nasce una differenza numerica.

IV. Ogni cosa creata soggiace a mutazione e quindi anche la monade che è cosa creata. Ciascuna monade per tanto è soggetta a continue vicissitudini. Ma poichè nessuna cagione esterna può influire sovr'essa, le sue mutazioni derivar debbono da un principio interno, inerente ad essa e che costituisca l'essenza della forza. Oltre al principio di mutazione, gli è necessario ancora di ammettere nella monade qualche forma, qualche modello, che specifichi, diversifichi, e se così è lecito favellare, esprima la moltitudine, il numero e la diversità delle monadi. Questo modello raccoglie la pluralità nell'unità; perchè ogni mutazione naturale si fa per gra-

di; di modo che alcuna cosa cambia, e alcun' altra rimane come era. Laonde, benchè la monade non abbia parti, dee racchiudere in se medesima una pluralità di affezioni, di qualità, e di relazioni. Lo stato transitorio, che indica moltitudine, e pluralità di mutazioni nella monade semplice, è ciò che chiamasi percezione. Tal percezione, disgiunta dalla coscienza di sentirla, non è altra cosa, se non lo stato ove la monade si trova passando da un cambiamento all' altro. L' azione del principio interno, che opera il mutamento, ossia il passaggio da una percezione ad un'altra, può venir chiamata appetito. Benchè la monade col soccorso di tale appetito non arrivi sempre a cogliere la percezione bramata, non di meno se le avvicina costantemente, e comunque leggiera sia tale alterazione, nuove percezioni ne nascono. Le percezioni delle monadi non potrebbero essere spiegate da cause meccaniche, vale a dire dalle figure, e dal moto di queste medesime monadi, sfornite di parti agenti, e di

parti reagenti. Le monadi pertanto non contengono in se medesime che le percezioni, e i loro cambiamenti, al che tutte le loro azioni interne son limitate. Possono venir nomate entelechie tutte le sostanze semplici create, o le monadi; perchè hanno in se stesse una certa perfezione propria e una sufficienza essenziale; esse sono cause delle proprie azioni interne, e sotto un tale rapporto sono una spezie d'automi incorporei.

V. Quando vogliasi chiamare anima tutto ciò in generale che ha percezioni, e desiderio di percezioni, non vi è monade cui non convenga un tal predicato. Nondimeno essendovi, come non si tarderà a vedere, una differenza essenziale fra *percezione* e *appercezione* (perocchè l'appercezione costituisce una qualità di un ordine superiore che a tutte le monadi non appartiene), giova meglio il continuare a chiamar col nome di monade, o di entelechia le sostanze semplici in generale, e riserbare le denominazioni d'anima, o di spirito alle sostanze fornite di percezioni, e di apper-

cezioni. Di fatto allorchè le percezioni delle monadi sono accompagnate da coscienza, divengono appercezioni; ma ciò non accade che fra gli animali, e fra tutte le intelligenze ragionevoli finite, e quindi anche fra gli uomini; d'onde nasce una distinzione fra le monadi che percepiscono oscuramente, o senza coscienza di percepire, e quelle che percepiscono chiaramente, o con coscienza. Le monadi del primo genere sono le cose inerti; le altre gli esseri viventi e ragionevoli. Le seconde non differiscono dalle prime che per un maggior grado di perfezione ed è pur questa la differenza che passa fra la divinità, e l'uomo. Da ciò si comprende che cosa intendesse di asserire Leibnitzio, allorchè, supponendo che le monadi percepissero continuamente, pose l'assioma che si danno percezioni senza coscienza. Nello stato di svenimento, di letargo, o di profondo sonno, l'anima, quanto a questa coscienza, dall'altre monadi non è diversa; continua però ad aver percezioni. La stupidità deriva da un eccesso di perce-

zioni deboli, in mezzo alle quali niuna d'esse può distinguersi con chiarezza; un tale stato può dunque riguardarsi come la morte momentanea dell'anima. Inoltre, ogni stato presente della monade derivando naturalmente dallo stato suo precedente in guisa che il presente è, per modo di dire, gravido del futuro, gli è necessario che, uscendo noi fuor dello stato letargico, e riassumendo la coscienza delle nostre percezioni, vi sieno state percezioni immediate precedenti, e contigue, benchè noi non abbiamo saputo di provarle perchè una percezione, è generata d'una percezione, come un moto da un altro moto. Se pertanto noi non distinguessimo nulla nelle percezioni, ci troveremmo in uno stato continuo di stupidità. Ora questo stato è propriamente quello della monade pura.

VI. Per effetto della memoria le anime conservano una coscienza del succedersi delle loro percezioni, coscienza che alla ragione somiglia, ma che non è tuttavia la ragione. Quindi è che gli

animali, tornando ad accorgersi d'un oggetto, si aspettano percezioni simili a quelle che ne ritrassero antecedentemente; condotti dalla memoria alle medesime sensazioni ed appetenze di prima. Gli uomini operano come gli animali, finchè il succedersi delle percezioni non è accompagnato dalla sola memoria; simili in ciò ai medici empirici che operano con la sola sperienza e senza veruna teorica.

VII. La cognizione della verità eterna e necessaria, si è quella che distingue l'uomo dal bruto; quella che lo rende capace di ragione e di scienza, che lo solleva all' idea di se medesimo, e della divinità; quella che può chiamarsi in noi l'anima ragionevole, o lo spirito. Per essa siamo capaci di atti di riflessione, per essa possiam distinguere col pensiere il nostro proprio *io* da quanto fuor di questo *io* si ritrova. Noi possiamo dunque innalzarci alla idea di ente, di eterno, di Dio, e concepire, che quanto è limitato in noi, trovasi senza limite alcuno nella divinità. Questi atti

di riflessione sono la più feconda sorgente dei nostri ragionamenti, i quali su due grandi basi si posano, cioè: 1.° Il principio di contraddizione, mercè il quale riguardiam come falso tutto quanto implica contraddizione, e come vero tutto ciò che è assolutamente contrario al falso. 2.° Il principio della ragion sufficiente, col soccorso del quale giudichiamo nulla essere, o accadere, e per conseguenza non potersi immaginare alcuna sorte di proposizione vera, senza una ragion sufficiente, per cui la cosa sia in un tal dato modo, e non altrimenti; benchè per lo più questa ragion sufficiente non ne sia conosciuta. Se una verità è necessaria, può trovarsene la ragion sufficiente per via dell' analisi, e giungere per tal modo ad idee primitive e fondamentali, al qual limite la dimostrazione si arresta. Avvi idee semplici, che non si definiscono; avvi assiomi, principj primitivi, che non si provano, e che di essere provati non abbisognano: perchè in tal caso la prova, e la definizione sarebbero identiche coll'enunziato.

VIII. Le verità, e le cose accidentali nell'universo, debbono esse pure aver tutte una ragion sufficiente. Non potendosi ammettere una serie infinita di accidenti, perchè allora lo spirito si perderebbe negli abissi dell'infinito, gli è d'uopo ammettere una sostanza che sia la ragione sufficiente ed ultima di tutte le cose esistenti, e della concatenazione che hanno fra loro nell'universo. Questa sostanza è Dio. Ultimo termine della serie, necessario, unico, supremo, universale eagione generale di tutto quanto è; incapace di avere fuori di se medesimo alcuna cosa che da lui non dipenda; per conseguenza illimitato, Dio comprende tutte le possibili realtà ed è quindi assolutamente perfetto. Le creature non traggono la perfezione loro se non da lui, e quanto alle loro imperfezioni, sono esse la conseguenza della loro propria natura, che fra le sostanze finite le collocò, privandole della capacità di ricevere una perfezione illimitata.

IX. Dio è l'origine, e la cagione

sola d'ogni esistenza, ma eziandio di ogni essenza, e di quanto nel possibile v' ha di reale. Quindi dalla intelligenza divina ancora derivano tutte le verità e le idee eterne. Senza Dio non vi sarebbe alcuna cosa reale nè in quanto può essere, nè in quanto è, nè perfino nel nulla. Dio è il solo ente che abbia il privilegio di essere necessariamente, se ciò è possibile. Ora nulla essendovi che presenti contraddizione in questa possibilità, l' esistenza di Dio con ciò è dimostrata *a priori*; e Leibnitzio la deduceva altresì dall' esistenza delle verità eterne. Si può egualmente fondarla sull' esistenza delle cose accidentali, le quali non possono avere ragione sufficiente che in un ente necessario, o tale che racchiuda in se stesso la ragione della propria esistenza. Ma nelle verità eterne è da osservarsi che non sono esse come hanno preteso Cartesio, Poiret, ed altri, nè arbitrarie, nè dipendenti dalla volontà del medesimo Iddio, comunque non possano conoscersi senza di lui. La volontà di Dio non determina

altre verità che le accidentali. Le verità necessarie, al contrario, hanno la loro origine nell' intelligenza divina, e sono l'oggetto interno della medesima.

X. Dio è l'unità primitiva la più assoluta, la monade primitiva produttrice di tutte le monadi create; la creazione delle quali il Leibnitzio paragona allo sfolgorare dei raggi emanati da Dio. Tutte le create cose tengono la propria natura ed esistenza dalle idee preesistenti nell' intelligenza divina. Leibnitzio attinse questo domma dalla filosofia di Platone, modificandolo, e adattandolo al proprio sistema, benchè però non si sia espresso colla chiarezza e precisione necessaria in argomenti di simil natura. Aggiungeremo qui le sue stesse parole: *Actualia dependent a Deo, tum in existendo, tum in agendo, nec tantum ab intellectu ejus, sed etiam a voluntate. Et quidem in existendo, dum omnes res a Deo libere sunt creatae, atque etiam a Deo conservantur; neque male docetur, conservationem divinam esse continuatam creationem, ut radius*

continuo a sole prodit: etsi creature aeque ex Dei essentia, neque necessario promanent. Quindi l'esistenza delle creature finite non era necessaria. Essa fu determinata dalla volontà libera di Dio, e considerandole come creature finite, la essenza loro non può dirsi nè la stessa che quella di Dio, nè tolta da quella di Dio.

XI. Dio è fornito di una onnipotenza che è origine di tutte le cose, d'un intelletto ove sta il modello di tutto, di una volontà, da cui tutte le cose vengono per lo meglio eseguite. Le ridette qualità corrispondono nelle monadi create a quanto forma il soggetto, o l'idoneità a percepire, ed a desiderare: colla sola differenza che, assolutamente infinite e perfette in Dio, nelle monadi create hanno un limite proporzionato al grado di perfezione di queste medesime monadi.

XII. Una creatura è attiva fuor di se stessa, come perfetta, e come imperfetta, è passiva. Così dicesi attiva la monade quando ha percezioni distinte ovvero appercezioni, passiva allorchè non ha

che percezioni confuse. Una creatura è più perfetta di un' altra, se è fornita di cosa che possa riguardarsi come causa nell' altra di accidentali cambiamenti; quindi diciamo che ella agisce sull' altra. Ma fra sostanze semplici questa influenza non è che ideale, nè può produrre effetto, senza la mediazione divina. Nelle idee di Dio l' azione di una monade si collega con quella dell' altra, onde fu necessario che Dio, creando l' universo, regolasse gli scambievoli rapporti di tutte le monadi. Di fatto non potendo veruna monade operare fisicamente sull' interno dell' altra, l' ammettere una predisposizione divina è la sola via di spiegare questa scambievole corrispondenza. Allorchè Dio confronta insieme due monadi, scorge in ciascuna la ragione che lega l' una coll' altra, e che mette il principio attivo dell' una in armonia col principio passivo dell' altra.

Ma poichè vi ha una infinità di monadi possibili nelle idee di Dio, e che una sola di esse può esistere, convien cercare una certa ragion sufficiente della

preferenza di lei. Or questa ragione non può starsi che nel diverso grado di perfezione, poichè ogni cosa possibile ha in tal qual modo il diritto di pretendere all'esistenza, proporzionatamente al grado di perfezione che essa contiene. Tale è il motivo per cui il meglio è sempre tutto ciò che la saggezza di Dio ha conosciuto, che la sua bontà ha scelto, cui la sua onnipotenza ha dato vita: ed ecco l'origine del tanto celebre ottimismo Leibniziano, che: *Fra tutti i mondi possibili Dio ha scelto, e creato il migliore.*

XIII. Da siffatta relazione armonica d'una monade creata colle sue monadi compagne, è spiegato il motivo per cui ciascuna esprime in se le proporzioni che ha con esse; onde poi ciascuna diviene una specie di specchio che rappresenta l'intero universo. Siccome, considerando una città in diversi punti, diverse ne appaiono le vedute, nella stessa guisa lo spettacolo del mondo varia giusta le situazioni di ciascuna monade. In cotal guisa, la maggiore di-

versità possibile delle cose si concilia colla maggiore armonia possibile nell' universo. Ciò nullameno Dio solo può comprendere ad un sol tratto le relazioni, e gli stati di tutte le monadi. Gli spiriti finiti non hanno che una idea confusa delle relazioni interne dell' universo: altrimenti sarebbe d' uopo che ciascuna monade finita fosse eguale a Dio. Ora una monade non conosce nell' universo che una minima porzione di cose, vale a dire quelle che le si avvicinano di più, o sono maggiori di essa, e quindi più facili a scorgersi. Non può dirsi che le monadi siano limitate per riguardo all' oggetto (l' universo): perocchè tutte confusamente tendono ad una stessa meta infinita, ma esse sono limitate dalle modificazioni della propria cognizione e dai diversi gradi di chiarezza delle loro percezioni. Tutto è pieno nell' universo, e la materia forma un continuo non interrotto. Ogni moto si trasmette con maggiore, o minore forza in ragion di distanza. Tutti gli enti ricevono in se medesimi l' impressione di

quanto accade per ogni dove dell' universo, e Dio che vede tutto, può leggere in ciascun ente ciò che accade agli altri, quanto vi è accaduto, e quanto vi debba accadere.

XIV. L'anima non può conoscere in se stessa che quanto avvi di distinto: non quindi tutte le sue perfezioni ad un tempo, perchè queste si estendono all'infinito. Laonde, benchè qualunque monade creata rappresenti l' universo, rappresenta anche meglio il corpo al quale è congiunta, e di cui essa è l' entelechia. Siccome questo corpo, pei vincoli che, lo uniscono al tutto, rappresenta l' universo, lo rappresenta anche l'anima, per la sua connessione al corpo ed al tutto. Il corpo e la monade, cioè l' entelechia di esso, formano quanto vien detto da noi ente vivo o animale. Il corpo d'ogni e qualunque animale è sempre organico: perchè, la monade essendo lo specchio dell' universo, e la più perfetta armonia regnando nel mondo, gli è necessario che l' armonia si trovi nell' ente che percepisce, ossia nelle percezioni

dell' anima, e per conseguenza anche nei corpi, col ministero dei quali l'universo nell' ente vivo è rappresentato. Ogni corpo organico di ente vivo è una specie di macchina divina infinitamente superiore a qualunque automa artifiziale. E il creatore poteva ben compiere questo lavoro, perchè ciascuna parte di materia, non solamente è divisibile all' infinito, ma è col fatto divisa in un numero infinito di particelle, ciascuna delle quali possede una sua propria attività: senza di che non potrebbe ciascuna parte di materia rappresentare l'intero universo. Trovasi pertanto, rigorosamente parlando, in ogni particella minima di materia un mondo di creature viventi, di entelechie, di anime. Nulla è nell' universo di inutile, di sterile, di morto, niun caos, niuna confusione reale, ma solo può esservi in apparenza. Ogni corpo vivo ha un' entelechia dominante, che è la sua anima. Ma ogni membro di questo corpo è pieno d'altri enti vivi, di piante, di animali, ecc. ecc., e ciascun di questi

è parimente fornito della sua anima dominante, ossia della sua entelechia.

XV. Tutti i corpi si trovano in una vicissitudine continua di parti che ne sfuggono, e di altre che vi si introducono. L'anima non cambia; e poichè i mutamenti del corpo accadono a poco a poco, e per gradi, essa non perde tutti i suoi organi in una sola volta. Le metamorfosi sono frequenti negli animali: ma falsa è la metempsicosi, perchè le anime non potrebbero rimaner senza corpo. Rigorosamente parlando, non può dirsi nemmeno che vi sia nè generazione, nè morte perfetta; ciò che noi chiamiamo generazione, e morte, si riduce a svolgimenti e deperimenti successivi. Ammaestrati dalla osservazione dei naturalisti che la putrefazione non genera alcun corpo organico, e che questi corpi nascono da semi rinchiusi in una certa preformazione della creatura, siamo in istato di conoscere che non solamente i corpi, ma ancora le anime preesistono al concepimento, o in altri termini che l'animale preesiste al tempo del concepimento.

Questo non fa altra cosa che preparare l'animale a comparire sotto altra forma. Ne solleva alcuni ad un grado più alto fra le creature viventi, e a questi potrebbe darsi il nome di animali spermatici. Altri che non soggiaciono a successive trasformazioni, nascono, crescono, si moltiplicano, e si distruggono. Tale presso a poco è la sorte dei grandi animali: essi non fanno che mostrarsi sulla scena. Pochissimi sono quelli che cambiano di teatro. Se per tanto nessun animale naturalmente comincia, ne viene di conseguenza che nessun animale naturalmente *finisce*. Quindi non la sola anima è uno specchio indestruttibile del mondo: ma lo è parimente l'animale; il quale perde le sue spoglie, ed altre ne assume, ma, in mezzo alle sue metamorfosi, esso rimane sempre qualche cosa di lui.

XVI. Dagli antecedenti principj si deduce l'unione, o piuttosto l'accordo che hanno insieme l'anima, e un corpo organico, benchè l'anima segua le proprie leggi, come alle proprie il corpo

obbedisce. Se sono uniti, egli è per la forza della armonia prestabilita fra tutte le sostanze, delle quali non avvene una sola che l' universo non rappresenti. Le anime operano giusta le leggi delle cause finali, col mezzo di appetenze, di modi, e di fini; i corpi si uniformano alle leggi delle cause efficienti, e motrici; ma i due regni, quello cioè delle cause efficienti, e quello delle cause finali sono coordinati, e posti in armonia fra di loro. Cartesio conobbe l' impossibilità che l' anima imprimesse qualche forza, o moto al corpo, perchè la quantità di forza rimane sempre la medesima nella natura; ciò non ostante credè che l' anima potesse cambiare la direzione del corpo; errore derivato dall' ignorarsi in quei tempi una legge della natura, per cui la stessa direzione totale persevera nella materia. Se il francese filosofo avesse conosciuta una tal legge, sarebbesi infallibilmente condotto al sistema dell' armonia prestabilita. Giusta un tal sistema, il corpo opera come se non avesse anima, l' anima come se fosse

disgiunta dal corpo; pure le conseguenze sono le stesse*, come se l' una avesse sull' altra una influenza che di fatto nessuna d'esse possede. Nell'ipotesi di Leibnitzio le relazioni scambievoli dell' anima e del corpo possono paragonarsi a quelle di due orologi, le cui spere, collocate sulla medesima ora, seguono ancora la medesima direzione; entrambi trovansi in armonia quanto ai mutamenti cui soggiacciono, benchè ognuno d' essi li operi indipendentemente dall' altro.

XVII. Benchè l' animale e l' anima, i quali hanno origine comune col mondo, possano avere solamente col mondo il loro fine, non di meno nelle anime ragionevoli, ovvero negli spiriti, si ravvisa la seguente particolarità; i loro animali spermatici non possedono che anime sensitive ordinarie; ma acquistando la natura umana col concepimento, queste anime stesse, meramente sensitive in origine, si alzano al grado di spiriti ragionevoli. Avvi ancora tal differenza fra le anime ordinarie e gli spiriti, che le prime sono specchi dell' universo, e im-

magini rappresentative delle cose, e gli spiriti sono anche specchio rappresentativo, e immagini di Dio; e possono comprendere il sistema dell' universo; ed essendo ciascuno un piccol Dio nella sua specie, e partecipando alle mire architettoniche del creatore, hanno la facoltà di imitare alcune opere della divinità. Quindi gli spiriti sono atti ad una unione sociale con Dio, e Dio non è unicamente creator loro, come per riguardo alle altre creatore, ma di più ne è padre e sovrano come se eglino fossero suoi sudditi e figli. Tutti gli spiriti congiuntamente formano dunque la città di Dio, governo il più perfetto di tutti sotto il più perfetto di tutti i monarchi. Questa città, questa monarchia è il mondo morale nel mondo naturale, e la più sublime di tutte le opere divine. In essa è posta la vera gloria di Dio, che cesserebbe d' esistere, se non vi fossero spiriti ragionevoli che sentissero e adorassero la grandezza e la bontà divina. La saggezza e l' onnipotenza di

Dio si manifestano in tutte le parti dell' universo: ma il mondo morale fa noto in particolar modo la sua suprema bontà. Avvi parimente armonia fra il regno fisico della natura, e il regno morale della grazia, ossia fra Dio architetto della macchina del mondo, e Dio sovrano della città degli spiriti ragionevoli. Tale armonia fa sì che la natura conduca di per se stessa alla grazia, e ne assicura che il nostro mondo sarà distrutto e riparato, perchè il governo degli spiriti comanda la punizione degli uni, ed il premio degli altri. Il Dio architetto dell' universo è in armonia perfetta col Dio legislatore. L'armonia meccanica del corso della natura vuole che la pena segua il delitto, e che le buone azioni trovino un compenso, benchè questo non sempre, nè immediatamente, le segua. Ciò nulla ostante, nell' impero di Dio niuna buona azione rimarrà priva di premio, nè alcun misfatto scevro da pena, ed ogni cosa nel mondo tende finalmente alla felicità e alla beatitudine dei buoni. A questo luogo il Leibnitzio

accenna la sua transizione alla filosofia pratica, senza però estendersi su di questa, e senza metterla in armonia coi suoi principj teoretici.

La teologia razionale di Leibnitzio merita di occupare in particolar modo la nostra attenzione. L' onnipotenza di Dio consiste nell' essere egli indipendente da tutte le cose, e nel dipendere di tutte le cose da lui. Egli è indipendente, così nella sua esistenza, come nelle azioni sue; nella sua esistenza, perchè egli esiste necessariamente, ab eterno, e di per se stesso: nelle sue azioni, in senso naturale, per non trovarsi ente più libero di lui, e perchè da se stesso soltanto si determina ad agire: in senso morale, perchè non v' è superiore alle cui leggi egli soggiacia; ma tutte le cose sono a lui subordinate, tanto reali, quanto possibili; vale a dire, quelle che non offrono contraddizione con se medesime. Le cose possibili, comunque realmente ancora non esistano, hanno tuttavia la propria realtà nell' esistenza di Dio; poichè se non vi fosse Dio, man-

cherebbe la possibilità di qualsisia cosa, ed i possibili si contengono ab eterno nelle idee della intelligenza divina. Ma le cose reali dipendono dalla intelligenza, e dalla volontà divina, per riguardo così alla loro esistenza, come ai loro atti: per riguardo alla loro esistenza, perchè create liberamente dalla divinità; ne' loro atti, perchè questa vi concorre, e ogni poco di bene che in esse trovasi, viene da Dio. L' ordinario concorso di Dio, cioè quello che ai miracoli non pertiene, è ad un tempo stesso immediato, e speciale. Immediato, atteso che l' effetto dipende da Dio, non già perchè la cagione derivi da lui, ma perchè non contribuisce egli più remotamente alla produzione dell' effetto che a quella della cagione medesima. Speciale, perchè non si riferisce unicamente all' esistenza ed agli atti dell' oggetto, ma anche alle sue qualità, e al modo di sua esistenza per quella parte di perfetto che esso oggetto contiene: giacchè ogni perfezione deriva da Dio, padre della luce, e dispensatore di tutti i beni.

La scienza di Dio essendo incommensurabile vien detta scienza infinita. Non ve ne avendo di più perfetta, comprende tutte le idee, tutte le verità, in una parola tutto quanto può essere oggetto di una intelligenza, e tanto il possibile quanto il reale. Le cose accidentali possibili si offrono alla nostra contemplazione, come distinte, ed ordinate in altrettanti intieri mondi possibili, il cui numero concepibile dal pensiero è infinito. Questi infiniti mondi possibili sono perfettamente conosciuti da Dio, ancorchè un solo di essi abbia avuto la reale esistenza; giacchè non si può ammettere moltiplicità di mondi reali, poichè l'attuale comprende l'universo intero delle creature d'ogni luogo, e di ogni tempo, e fa d'uopo adoperare in questo significato la parola *mondo*. La conoscenza reale del mondo attuale, di tutti gli avvenimenti passati, presenti e futuri che vi sono accaduti, accadono, e accaderanno, è una scienza intuitiva, la quale non differisce dalla scienza di intelligenza di un mondo attuale, semplicemente possi-

bile, se non in quanto a tal cognizione reale se ne aggiugne un' altra per riflessione, la cui mercè Dio conosce la propria risoluzione; che ha data realtà al mondo attuale, mondo che in origine era soltanto possibile. Basta questo solo fondamento alla prescienza di Dio.

Poichè nella conoscenza del vero, ossia nella saggezza, sta la perfezione dell' intelligenza, così nella bontà, ossia nel desiderio del bene, sta quella della volontà. Non vi ha volontà che non abbia per iscopo un bene, se non altro apparente; ma la volontà di Dio al solo vero bene è rivolta. La natura stessa della volontà suppone la libertà, la quale consiste nell' essere un' azione volontaria dipendente dalla deliberazione spontanea dell' ente operante. Essa esclude quindi la necessità di operare, da cui la deliberazione è distrutta. Qui però non parlasi della necessità metafisica, il contrario della quale è impossibile, ma bensì della necessità morale, cui si oppone soltanto ciò che distoglie dal suo fine l' ente operante. Di fatto, benchè

Dio non possa mai ingannarsi nella sua scelta, e scelga ciò unicamente, che conduce allo scopo per più retta via, tal qualità, ben lungi dal nuocere alla sua libertà, la rende anzi più perfetta. Perchè questa fosse opposta alla libertà di Dio, converrebbe che non vi fosse altro ordine possibile di cose fuor di quello che egli ha prescelto. È errore, o almeno è espressione impropriissima, il dire che non si danno altre cose possibili fuori di quelle che sono, o che Dio ha scelte per dar loro l'esistenza.

La volontà è antecedente (*voluntas antecedens*), conseguente (*voluntas consequens*), perplessa (*voluntas inclinatoria*), e deliberata (*voluntas decretoria*). La volontà antecedente non ha il suo pieno effetto: la conseguente è perfetta, ed assoluta; la prima è pur essa una volontà distinta, e pura e non da confondersi colla velleità, per cui taluno vorrebbe tal cosa se fosse in suo potere l'ottenerla, o vorrebbe poterla operare; il che a Dio non può appar-

tenere. Nè tampoco si dee confonderla colla volontà condizionale. In Dio, la volontà antecedente intende a fare tutto quanto è bene, e ad allontanare, o distruggere tutto ciò che è male. La volontà conseguente risulta dal concorso di tutte le volizioni antecedenti, affinchè se gli effetti loro non possono verificarsi tutti ad un tempo, arrivi il massimo effetto che operar possano la saggezza, e la potenza. Tal volontà conseguente può ancora chiamarsi decisione. Le volizioni antecedenti non sono del tutto vane, ed hanno esse pure il loro effetto, colla sola avvertenza che non è sempre compiuto, e che in molti casi è limitato ad altre antecedenti volizioni. La volontà decisa, o deliberata, che dà origine a tutte le deliberazioni della volontà, ottiene sempre un effetto pieno ed intero; sol che l'ente che vuole non manchi del poter d'eseguire, mancanza che in Dio non trovasi mai. Del rimanente, la beatitudine, e la perfezione della divinità che vuole, non rimangono scemate in nulla, ancorchè la volontà

intera non aggiunga sempre al suo scopo; poichè siccome Iddio nel volere il bene, nol pretende oltre i limiti, entro i quali ciascuna cosa ammette la possibilità del bene, la divina volontà è soddisfatta purchè giunga alla miglior possibile conseguenza.

La volontà dividesi ancora in produttiva, che si riferisce alle azioni proprie dell'ente operante, e in permissiva, che guarda le azioni degli altri enti parimente operanti. Egli è talvolta permesso ad un ente operante di tollerare una cosa; cioè di non impedire agli altri enti quanto a lui medesimo non sarebbe lecito. Ciò accadendo, l'oggetto della volontà permissiva non è più l'azione permessa: ma la permissione in se medesima.

Leibnitzio si è giovato di molte fra le proposizioni fin qui accennate fondando sovr'esse la sua Teodicea. Dio, il più possente, il più saggio e il migliore di tutti gli enti, ha scelto, e realizzato il migliore di tutti i mondi possibili. Se vi fosse stato un mondo pos-

sibile migliore del nostro, Dio lo avrebbe creato preferibilmente all'attuale, e se vi fosse stato un altro mondo possibile buono al pari dell'attuale, Dio non avrebbe avuto alcuna ragione per preferirgli quello che ha pur preferito. Ne deducea per conseguenza Leibnitzio, che un mondo scevro di mali, supponendolo anche possibile, non sarebbe buono siccome quello che ci sta innanzi agli occhi. Ma d'onde derivano il male fisico, e il male morale nel mondo?

Noi possiamo primieramente considerare il male sotto aspetto metafisico, ed allora non è altra cosa che una limitazione degli enti finiti, che accompagna inevitabilmente la qualità di ente finito, e che per conseguenza è ancora inseparabile dal grado di perfezione a questi enti attribuito. Tale limitazione, propriamente parlando, consiste in ciò che l'ente operante non opera; non puossi dunque a tutto rigore dire che essa abbia una cagione reale; quindi non fa mestieri giustificar Dio sull'esistenza della limitazione medesima. Si può seconda-

riamente considerare il male sotto aspetto fisico, e morale. Il mal fisico è un patimento degli enti che sentono. L'altro appartiene alle sostanze finite, libere e ragionevoli, e si chiama peccato. Queste due ultime specie di mali non erano per vero dire necessarie nel mondo; ma poichè vi era già il mal metafisico, l'esistenza di esso rendea possibile quella degli altri due mali. Ora il maggior bene è sempre da preferirsi al minor male, e questo maggior bene esigeva l'esistenza del mal minore, comunque Dio non lo abbia nè decretato, nè approvato immediatamente all'atto della creazione del mondo.

Leibnitzio nel giustificare il mal fisico fondavasi principalmente sul non avere esso una realtà per se stesso, e nel doversi riguardare unicamente come una negazione, o limitazione della realtà. Di fatto, il male è in contraddizione col bene; ma due realtà non saprebbero contraddirsi, e congiunte nel medesimo soggetto, distruggersi scambievolmente nelle loro conseguenze; perchè non vi

ha altra contraddizione possibile fuor di quella posta tra il positivo, e il negativo. Se per tanto una avvene manifesta fra il male e il bene, il male non può essere che una negazione puramente dipendente dall' imperfezione delle creature, e dalla loro qualità di cose finite. Con ciò il Leibnitzio dimostrava che anche il migliore dei mondi non potrebbe trovarsi esente da mali, essendone inseparabili il difetto, e le imperfezioni, perchè composto di una unione di enti finiti. Nondimeno Iddio dovea produrre il mondo senza dipartirsi dal principio del meglio: l' esistenza di questo mondo comprendeva un bene incomparabilmente maggiore del male che gli andava congiunto: laonde sarebbe stata cosa contraria alla saggezza, e alla bontà divina il non realizzarlo per impedire la presenza di un male senza confronto più piccolo. Ogni ente creato, per conseguenza, contiene la più forte dose di bontà e di beatitudine di cui capace lo rendono la sua natura, e le sue relazioni coll' universo; ed il collegamento

delle cose che faccano mestieri a produrre l'universo, è quindi il migliore possibile, vale a dir quello da cui risulta la maggior somma di felicità. Per tal modo il mal fisico, e il mal morale che sono una conseguenza del mal metafisico contribuiscono in complesso al bene del mondo, e fanno scala per giungere ad esso. Leibnitzio giustificava pure la divinità intorno al mal metafisico, sostenendo che il fondamento soltanto ne era necessario, accidentale la realtà. Fa d'uopo che il male sia possibile, perchè Dio doveva creare il migliore de' mondi, da cui questo male non poteva stare diviso; ma è cosa fortuita l'esistenza del mal reale. Il solo bene emana da Dio, o anzi lo stesso Dio non ha mai voluto che il bene. Quanto al male, traendo questo la propria origine dalla imperfezione delle creature, è dunque un effetto della volontà conseguente, non della volontà antecedente di Dio.

Accorgendosi Leibnitzio che il mal morale era la parte più bisognevole di giusti-

ficazione, con uno studio più particolare a tal bisogna si dedicò. Conviene ricercare la cagione immediata del mal morale nella libertà dell'uomo, che gli fu conceduta pel suo maggior bene, onde potesse spontaneamente acquistarsi la felicità. Leibnitzio rigettava il dogma di un destino cieco e necessario che determina le azioni degli uomini senza loro saputa, o cooperazione, essendo siffatto dogma sovvertitore d'ogni moralità, e in aperta contraddizione coll'esistenza del bene, e del male: ma d'altra banda, nè manco ammettea la opinione di una indifferente libertà, perchè incompatibile col principio della ragion sufficiente, e sembrogli trovare una via di mezzo fra la necessità, ed il caso. In sentenza del medesimo, l'uomo opera liberamente, finchè gode la facoltà di operare molti atti opposti, fra i quali può scegliere quello che più vantaggioso gli si dimostra. La scelta di quest'atto ha dal suo canto la necessità d'una ragione determinante: ma questa è di tal natura, che dà moto alla azione, senza

costringere tuttavia l'uomo, che rimane per conseguenza libero, e che si risolve da se medesimo ad operare. Ogni fatto che accade nell'universo è, per vero dire, l'effetto di una assoluta necessità; ma avvi inoltre per le azioni libere un'altra necessità morale, che non esclude la possibilità del contrario, e che sulla scelta del meglio si posa. Ora, benchè tutti i fenomeni dell'universo servano a certe condizioni, pure l'uomo, non conoscendo l'avvenire, dee comportarsi giusta le deliberazioni della sua ragione, d'onde scorgersi quanto necessarie, ed utili sieno le pene, e le ricompense, come mezzi per giungere al bene.

La libertà dell'uomo non distrugge la scienza infinita di Dio, il quale è infallibile. Dio conosce tutte le cose future possibili, e per conseguenza le azioni, e i peccati liberi dell'uomo; ma tal circostanza non rende necessarie le azioni dell'uomo. Il male pertanto ha la sua sorgente nella natura umana libera, nè debbe accagionarsene la divinità, che

libero fece l'uomo, affinchè fosse capace di acquistarsi un bene tanto maggiore, benchè divenisse conseguenza inevitabile di ciò la possibilità del male. Oltre di ciò, Dio ha moltiplicati i mezzi atti a distogliere l'uomo dal male, e perfino a convertire il male in bene. Sollecito Leibnitzio di adattare le sue dottrine ai racconti della Bibbia da lui creduti, colloca fra le verità storiche la caduta di Adamo, e il peccato originale, aggiugnendo poi che le anime dei discendenti del primo uomo furono macchiate da questo peccato nel corpo dello stesso Adamo, e ciò in virtù della loro preesistenza.

Quando Leibnitzio portò alla Teodicea le sue indagini, vi fu spinto dai dubbj di Bayle, il quale, come abbiamo veduto precedentemente, erasi assunto a dimostrare i difetti di tutte le Teodicee inventate prima di lui, e le contraddizioni che regnano negli scritti degli antichi filosofi, o teologi, sia rispetto alla bontà e alla giustizia di Dio, sia intorno alle relazioni poste fra questi attributi della

divinità, l' uomo che pecca, e il libero arbitrio. Tali dubbj costringevano o ad ammettere un cieco destino, o a sottoporre assolutamente la ragione alla fede, come lo stesso Bayle il voleva; o a supporre con Cartesio una libertà del tutto indifferente, sulla quale Dio non usasse influenza di sorte alcuna; congetture che non appagando lo spirito, lo traevano ad errare per un nuovo labirinto d' incongruenze o che troppo sconfortavano la ragione, perchè potesse ammetterle tranquillamente. Spiacea soprattutto il contrasto che derivavane tra la ragione, e la fede; perchè a quell'epoca giudicavasi della rivelazione diversamente di quello che facciasi oggi. Sofia Carlotta, regina di Prussia, amica di Leibnitzio, e coltissima principessa, trovossi agitata nell'animo suo per le dubbiezze introdottevi dal Bayle, e tal circostanza mosse lo stesso Leibnitzio a portare nuove indagini più accurate, ed attente su questo argomento.

Egli incominciò pertanto col porre i principj sui quali posar dee l'armonia

della fede, e della ragione, o secondo i quali debbonsi giudicare, e decidere le contraddizioni che uom crede ravvisare fra esse. Imperocchè, se Bayle credeva non potersi ammettere la libertà dello spirito filosofico fuor che disgiugnendolo compiutamente dalla fede, Leibnitzio si vide costretto a combattere alcuni dogmi della credenza religiosa, e cominciar quindi dal far conoscere le pretese, che la fede ha diritto di far valere. Premesso dunque il principio che due verità non si possono contraddire fra loro, confermò primieramente non potervi essere contraddizione fra i dogmi della fede che sono verità rivelate, e fra quelle verità che la ragione umana per via naturale discopre. Solamente osservò una differenza fra quelle verità, incompatibili con quanto ad esse è contrario, e quelle, la necessità delle quali dipende unicamente dalla armonia della natura decretata una volta da Dio. Queste ultime possono essere rovesciate, da un miracolo operato da chi avendo poste le condizioni di tale armonia, può anche

distruggerle; ma quanto alle prime, niuna verità rivelata potrebbe essere in contraddizione con esse: nè tampoco la fede, per riguardo alle medesime, può venire in contrasto colla ragione, perchè la fede dà una dimostrazione rigorosa viene distrutta. Se pertanto avvi realmente contrasto fra i dogmi rivelati e i filosofici, questo non può riferirsi se non se a cose sottomesse ad una necessità fisica, o morale, che Dio ha il potere di distruggere, togliendo di mezzo la condizione che a questa necessità dava origine. Nello stesso tempo osservò Leibnitzio che coloro i quali ammetteano un contrasto tra la rivelazione, e la filosofia, confondevano insieme le idee dei vocaboli spiegare e concepire, provare e sostenere. I misteri della rivelazione possono essere spiegati ma non concepiti: la ragione si studierebbe invano di trovarne la prova, ma v' è luogo a sostenerli. Tai sono i principj adoperati da Leibnitzio onde spiegare le relazioni poste fra la ragione, e la rivelazione, e riparare, dileguando il con-

trasto che regna fra esse, la confusione introdotta da Bayle col porre in campo le pretensioni di entrambe.

Il sistema dell'Armonia Prestabilita di Leibnitzio venne abbracciato dalla principessa di Galles, cui spiacea nel Newtonianismo che l'autore di tale dottrina supponesse il mondo non atto a conservare di per se stesso la sua armonia e regolarità senza l'assistenza di Dio, necessaria talvolta per mantenerla; intanto che giusta i principj di Leibnitzio l'armonia, posta una volta nell'universo, rimane sempre la stessa, idea che a quella principessa pareva più degna della divinità. Avendo ella manifestate in ordine a ciò le sue idee ad un ecclesiastico inglese che parteggiava pel Newtonianismo, questi si sforzò difenderlo con uno scritto a parte, rimproverando Leibnitzio di voler distruggere la Providenza divina: al qual proposito la ridetta principessa scrisse una lettera al filosofo alemanno. Rispose questi essergli avviso che la religion naturale avesse peggiorato assai presso gl'Inglesi, se

poneano l' anima, e alcuni lo stesso Dio, nel numero delle sostanze corporee. Difatto, Locke dubitava della immortalità dell' anima, e Newton chiamava lo spazio l' organo di Dio, pel quale sente, come se le cose non fossero dipendenti interamente da lui. Sostenendo inoltre che il mondo ha sempre d' uopo di ammende, il Newton gli attribuiva una imperfezione che farebbe torto alla divinità. La principessa incaricò Samuele Clarcke di rispondere a siffatta lettera: e da ciò nacque la celebre disputa insorta fra esso e Leibnitzio, disputa di cui la teologia razionale assai vantaggiò.

Clarke interpretava il dettato di Newton che rappresentava lo spazio siccome organo di Dio nella seguente maniera: Dio colla sua presenza immediata sente ciascuna cosa nel luogo, ove ella è: nè è meno presente a tutte le cose di quello che lo sia l' anima alle proprie idee nel cervello; tale è l' unico significato che il Newton ha inteso dare a queste parole: — « lo spazio è il sensorio della divinità, » — Col supporre poi

in Dio l' attributo di far quelle ammende di cui talvolta il mondo abbisogni, Newton ha voluto dire in sostanza che Dio regge e conserva questo mondo medesimo. L' armonia prestabilita facendo Iddio estranio all' universo e alla sua conservazione, lo dipinge come un re ozioso ed inutile, e al fatalismo conduce. Che anzi potrebbe somministrare un' occasione di trionfo all'ateismo, dimostrando una possibilità che la serie delle cagioni, degli avvenimenti, e dei fenomeni dell' universo si perda nell' eternità.

Leibnitzio cercò le difese del proprio sistema dal provare: che la semplice presenza di Dio non basta a dargli l' idea delle cose, poichè ciò richiede un atto per parte sua; che l' eccellenza del mondo, come opera divina, rende necessaria la non interrotta continuazione della sua armonia e regolarità — e che il chiamar Dio *intelligentia mundana* è un convertirlo in vera anima del mondo.

Opinava Clarke che nei casi indifferenti, qual sarebbe quello onde una data materia occupi piuttosto tale, o

tal altro luogo, la sola volontà di Dio decide senza ragione, e che l'uso illimitato del principio della ragion sufficiente condurrebbe inevitabilmente al fatalismo. Inoltre, la presenza di Dio è, se non sufficiente, certamente d'una indispensabile necessità alla cognizione delle cose: l'attributo dato a Dio di correggere il mondo, non alla divinità, ma a noi vuol essere riferito: se il sistema solare venisse un dì a sconcertarsi, può essere restaurato lo stato attuale dell'universo, e i disordini che vi possono sopravvenire, sono essi pure nel numero delle divine risoluzioni; la saggezza di Dio non dee riporsi nel far eterne le cose, ma nel farle durare quanto gli piace; è falso che la dottrina newtoniana faccia una cosa medesima della divinità e dell'anima del mondo; perchè Dio è presente nell'universo e fuori dell'universo, la conservazione del quale non si limita soltanto a quella delle forze, ma si estende a quella pur anco delle azioni per se medesime.

Rispondeva il Leibnitzio al suo avver-

sario che il non attribuire ad un fatto altra cagione fuori della volontà, è lo stesso che negare qualsivoglia cagione, e che questa idea è incompatibile coll'ammissione del principio della ragion sufficiente. Il collocare lo spazio tra gli attributi della divinità, è cosa che involge contraddizione, perchè divisibile essendo lo spazio, Iddio diverrebbe un ente riducibile in parti.

Sostenea egli stesso presedere la semplice armonia all'esistenza dello spazio, come l'armonia delle cose successive presede all'esistenza del tempo; e che se fosse lo spazio cosa reale in se stessa, non vi sarebbe ragione, onde una cosa esistesse in un luogo più che in un altro, attesa l'uniformità assoluta del medesimo spazio. Ma ammettendo al contrario che lo spazio non abbia nulla di reale in se stesso, ed esprima unicamente le relazioni delle cose, la quistione viene tolta subitamente. Così pure adottando la precedente teoria del tempo, non è più possibile di domandare perchè Dio non abbia creato il mondo più presto, o più tardi.

Indi Leibnitzio si diffuse sulla impossibilità della presenza intera di Dio per ogni dove, per l'addotto motivo che ne sarebbe derivata l'estensione e la divisibilità dell'ente divino. Ogni disordine nel corso regolare del mondo è impossibile, perchè Dio ha saputo prevenire ab eterno tutti i disordini.

Clarke non si trovò più in istato di fare obbiezioni di qualche peso al suo dotto avversario. Non di meno rispose che egli opinava sempre per la scelta indifferente di Dio, senza provarla; e negava, senza confutarla, la dottrina leibnitziana sullo spazio, e sul tempo. Solamente, per dare maggiore schiarimento alla propria, pose le seguenti proposizioni. — Se lo spazio fosse una armonia delle cose, gli astri, supponendo che la loro armonia si trovasse collocata altrove, rimarrebbero non ostante immobili nello stesso luogo. Lo spazio non è una sostanza ma una continuazione dalla presenza di un ente infinito: una cosa immensurabile. Lo spazio infinito è indivisibile per sua essenza; per-

ciò, benchè Dio sia localmente, e con tutto se stesso, presente per ogni dove, la sostanza e l'esistenza divina non si trovano divise nè in ispazio, nè in tempi.

Leibnitzio volle tuttavia tornare a discutere sulle proprie idee, e notare gli errori, e le contraddizioni nelle quali il suo avversario era caduto. Ei si fondò sul suo principio della identità degl' indiscernibili, spiegato da esso con molta chiarezza, e per virtù del quale l'esistenza di due cose assolutamente identiche è impossibile; è quindi impossibile il caso di dovere fare scelta fra cose che non hanno esistenza. Si diffuse ancora sui vantaggi della sua dottrina dello spazio, e del tempo, e del suo principio della ragion sufficiente. Nulla però valse a cambiare le opinioni del Clarke, che d'allora in poi ripetè sempre le medesime cose. Un'altra volta ancora Leibnitzio additò i lati deboli del suo antagonista, e questo contribuì da se medesimo a maggiormente scoprirli; perchè non vedea se non se in confuso, e

e senza abilità a sostenerle quelle obbiezioni che poteano veramente, e fondatamente farsi al sistema di Leibnitzio, e contro le quali il filosofo alemanno non giugneva ad opporre valevol parata. Non di meno il campo di battaglia rimase a Leibnitzio, poichè la morte di lui venne ad interrompere questa corrispondenza. L'utile principale che da tale celebre lotta ritrassero la filosofia, e soprattutto il leibnitziano sistema, si stette nella acquistata cognizione di nuove dottrine sullo spazio, e sul tempo, e nello schiarimento maggiore che ottennero le dottrine del filosofo alemanno.

Ho detto di sopra che il Leibnitzio nel suo sistema delle monadi indicò la transizione della filosofia teorica alla pratica senza entrare in compiuta disamina della seconda. Non di meno nelle diverse sue opere trovansi sparse, in ordine a ciò, quante idee bastano a formarne un complesso, che offre una apparenza sistematica

Su tali norme, il diritto è una specie di potenza morale, e l'obbligazione una

specie di necessità del medesimo genere. Per necessità morale qui si intende quella, che presso l'uomo dabbene equivale alla necessità naturale. L'uomo dabbene è quegli che ama tutti i suoi simili, fin quanto la ragion lo permette. La giustizia regola il sentimento della filantropia, può quindi venir chiamata l'amor del saggio; vale a dire un amore che segue i precetti della saggezza. Amare è un trovar piacere nella felicità, degli altri, o riguardare questa felicità come propria. Se un oggetto fornito di bellezza è al tempo stesso capace di felicità, l'inclinazione che si ha per esso diviene amore. Ma, poichè nulla avvi di più felice, nulla di più possente, nulla di più saggio, nulla di più perfetto di Dio, non avvi amore che superi l'amore divino. Se noi siamo saggi, cioè se amiamo Dio, partecipiamo della sua felicità ed egli fa la nostra.

La saggezza non è pertanto altra cosa che l'amore della felicità. Da questa sorgente deriva il diritto naturale, di cui vi sono tre gradi; diritto stretto ed

austero nella giustizia commutativa: equità, o più rigorosamente, amore della giustizia distributiva; e pietà ossia probità nella giustizia universale; ai quali tre gradi possono anche darsi i nomi di giustizia, di equità e di morale benevolenza. Di qui nascono i principj pratici di non offendere nessuno, di dare a tutti quello che loro si appartiene, e di ben vivere. È principio di diritto rigoroso il non offendere alcuno, per non dar luogo ad azioni contro di noi nello stato; fuor dello stato, questo principio diviene il diritto della guerra. Il grado superiore allo stretto diritto merita nome di equità o di amore, perchè non tenendosi letteralmente ai dettati del semplice diritto, si estende alle obbligazioni cui ci sottomettiamo e per le quali consentiamo perfino a non ricuperare interamente, anche potendolo, il nostro diritto contro degli altri. Per conseguenza, poichè l'ultimo grado sta nel non offendere alcuno, un grado medio è quello di servire a tutti, per quanto convenga a ciascuno, o ciascuno

ne sia meritevole; poichè non è permesso il favorire tutti i suoi simili nè tutti nella stessa maniera. Di qui la giustizia distributiva, la quale prescrive di dare ad ognuno quanto ad ognuno è dovuto. A ciò si riferiscono le leggi politiche istituite nello stato per la felicità de' sudditi. Esse si fanno appoggio a coloro che provveduti sol di diritto, pretendono dagli altri quegli atti di giustizia cui non si sono ancora prestati. Queste leggi pesano il merito delle ragioni scambievoli. Di qui nascono i privilegi, i gastighi, le ricompense nello stato. Il primo grado di diritto è la probità, o la pietà. Lo stretto diritto si astiene dal rendere altri infelici; ma la pietà si adopera a farli felici, sin dove la felicità è possibile sulla terra, e in questa vita passeggiera.

Per dare una prova universale che quanto è moralmente buono è utile, nocevole quanto è cattivo, fa d' uopo ammettere l' immortalità dell' anima, la esistenza di Dio, la creazione del mondo fatta da lui. Scorgesi allora che gli

uomini, riguardati come enti ragionevoli e capaci di moralità, vivono nella più perfetta delle città, sotto un sovrano infallibile per sua saggezza, e degno tanto del nostro amore che perfino una parte di nostra felicità è posta nel servirlo. La sua potenza e providenza fanno sì che ogni diritto s'adempia, che niuno in sostanza possa ricevere nocumento fuorchè da se stesso, che non vi sia buona azione priva di ricompensa, non cattiva impunita. Di fatto, questo universale monarca non ha traseurata veruna cosa nell'impero generale del mondo, ove nulla accade che alla sua attenzione sottraggasi. Per tal motivo la probità porta anche il nome di giustizia universale, perchè comprende in se medesima tutte le altre virtù. Di fatto, anche le cose sulle quali gli altri uomini non hanno interesse, e che parrebbe per conseguenza non li dovessero riguardare (tale è l'abuso che talvolta facciamo del nostro corpo, e delle nostre sostanze), sono proibite nulla meno dal diritto naturale o dalle leggi eterne

del divino monarca, perchè dobbiamo a Dio la nostra esistenza, e i nostri beni, e l' utile dell' universo domanda che niuno abusi di se, o delle cose che gli pertengono.

Oltre alle leggi generali che obbligano gli enti ragionevoli, e l' origine delle quali è divina, avvi ancora un diritto positivo arbitrario, fondato sulla consuetudine, e prescritto dalla autorità superiore. Nello stato, il diritto civile trae la propria forza da chi ha il poter nelle mani; e fuor dello stato, da coloro che hanno in egual modo un potere sovrano; perchè fra i popoli avvi un diritto delle genti arbitrario, fondato dal consenso volontario e tacito delle nazioni. Non fa però di mestieri che questo diritto arbitrario sia il medesimo per tutti i popoli e per tutti i tempi, perchè ogni cosa non piace a tutti, nè piace sempre. La base del diritto delle genti sta nei confini dello stesso diritto naturale. Questo protegge il popolo, o colui, che, dovendo vegliare alla pubblica libertà, non è sottomesso alla possanza d' un

altro, benchè soggetto pei suoi obblighi ad un superiore, cui dee fede ed omaggio, e al quale ha giurata obbedienza. Se l'autorità d'un tale individuo è grande, gli si dà il nome di potentato, e va insignito della sovranità; la quale non esclude nulla meno un'altra autorità superiore ad essa nello stato medesimo. Questo nominato sovrano gode libertà, e possanza tali che gli conferiscono il diritto di frammettersi negli affari delle nazioni o per via di negoziati, o coll'armi alla mano. Negli stati liberi, l'unione dei cittadini rappresenta una persona eguale ad un popolo, perchè a questa persona si aspetta il far palese la pubblica volontà. Se le leggi fondamentali di uno stato non hanno provveduto sì che conoscasi con certezza a chi si appartenga il manifestare la volontà generale, viziosa ne è la forma, e impossibile la durata.

Non è qui luogo di entrare in una critica estesa del Leibnitziano sistema, non essendomi nemmeno stato lecito il presentarlo compiutamente, e avendo

io dovuto ristringermi a farne conoscere i principali caratteristici lineamenti. Pur non credo fuor di proposito le seguenti generali osservazioni, che giovar potranno ad apprezzarne il merito, ed il valore.

Leibnitzio facea pietra di paragone della verità il principio della contraddizione, sul quale fondava per conseguenza la sua metafisica. Sotto questo aspetto non si dipartì da Leibnitzio il Volfio nella sua filosofia, che a ragione sbandiva il principio cartesiano intorno alla verità delle cognizioni umane, principio che collocando l'evidenza nella coscienza, avventurava a troppi inganni, ed abusi, e di più supponeva un carattere superiore che servisse ad aprezzarlo, e a metterlo in opera.

Ma nemmeno il principio della contraddizione può offrire una solida base alla conoscenza reale, alla metafisica, che racchiude gli elementi di una tal conoscenza: perchè la logica, ossia il pensiero formale posa unicamente su di essa. La metafisica vuol essere pensata con aggiustatezza, e secondo le leggi

della logica; sotto il quale aspetto, ella è, quanto alla forma, sottomessa al principio della contraddizione. All'incontro, la verità di ciò ch'essa contiene non può da questo solo principio ricever sanzione, o per meglio dire il principio di contraddizione non può valere a sviluppare veruna conoscenza realmente contenutavi. Ogni qualvolta si creda aver trovata per via della logica una conoscenza reale, o è questa immaginaria, e unicamente composta di idee logiche, che non hanno alcuna realità, o è surrettizia; perchè si abbandona il principio logico per una inconseguenza, cui non si è posto mente, supponendone un altro, ignoto o inesattamente meditato, dal che debbono necessariamente nascere contraddizioni, ed incongruenza nel sistema metafisico istesso. Leibnitzio pertanto aveva compiutamente ragione, finchè raccomandava il metodo delle matematiche, in quanto spettava alla severità e al collegamento del raziocinio filosofico sotto aspetto logico: ma non sentiva poi che la cert zza apo-

dittica delle matematiche non riposa unicamente su questo metodo, e dipende da tutt' altra causa, della quale egli non dava la spiegazione; e che quindi molto meno potea fondarsi la verità reale di un sistema filosofico sul principio della logica.

Considerando il principio della contraddizione, siccome quello in generale del sapere umano, egli è facile a comprendersi in qual modo Leibnitzio abbia creduto poter conoscere, e determinare l' essenza assoluta delle cose, coll' analisi delle idee di queste cose medesime per mezzo della intelligenza. Ei prestava intelletto ai fenomeni, tutt' altro considerandoli che fenomeni, e tal fu la prima origine del suo celebre sistema delle monadi, che se per una parte offeriva un' apparenza trascendentale di verità, per omaggio alla quale l' inventore, e i suoi partigiani si avvisarono di adottarlo, non potea per l' altra nascondere i suoi lati deboli ai dubbj critici della ragione. Leibnitzio non distingueva la sensibilità, e l' intelligenza come due fonti di co-

noscenza specificamente diverse l' una dall' altra; non concedeva egli alla prima che il potere di sentire e rappresentare confusamente gli oggetti; e la sola intelligenza poi discerneva, a suo avviso, questi caratteri confusi che li collega, e porta la chiarezza e la verità nella conoscenza, in guisa che il solo divario fra la sensibilità e la intelligenza sarebbe stato nel semplice grado logico di chiarezza e precisione della conoscenza medesima. Dopo di che, non è maraviglia se Leibnitzio immaginò, ed anzi si trovò quasi costretto ad immaginare che le qualità trascendentali delle cose, dalla pura intelligenza possono essere apprezzate, e determinate.

Il Kant nella sua Critica della pura ragione ha dimostrato come la confusione fatta tra la sensibilità, e la intelligenza, per riguardo alla parte che esse hanno nella conoscenza, abbia condotto in errore Leibnitzio, e gli abbia fatto confondere l' uso empirico della intelligenza coll' uso trascendentale della medesima. Invece di determinare per

prima cosa l'ordinamento delle idee, giusta il modo onde dipendono da una delle due fonti specificamente diverse della conoscenza, e di istituire di poi un confronto trascendentale fra le medesime, Leibnitzio si contentò di confrontarle soltanto; ne determinò unicamente le relazioni logiche, senza indagare se un confronto trascendentale fosse possibile, e se relazioni da lui indicate, sia rispetto alle cose considerate come fenomeni, sia rispetto alle cose considerate come puri oggetti intellettuali, fossero false. Donde accadde che attribuì ai puri oggetti intellettuali tai caratteri necessarii, i quali non possono spettare che ai fenomeni, e reciprocamente a questi ultimi quei caratteri necessarj che appartengono solamente a puri oggetti intellettuali, vale a dire ad idee meramente fantastiche. Così riguardando le cose, il sistema delle monadi del Leibnitzio è una prova istorica interessante al pari che istruttiva, così della esattezza della differenza specifica che fra la sensibilità e la ragione ha dimostrato il Kant, come della in-

sufficienza, e della fallacia di una semplice separazione logica di queste due facoltà, qual si è quella sopra cui la dottrina di Leibnitzio appoggia.

L' idea che Leibnitzio attribuiva agli elementi dell' universo, ossia alle monadi da lui riguardate, come cose assolutamente semplici non può sostenersi, e cade di per se stessa. O collochiamo la monade fuor dello spazio, considerandola non come un fenomeno, ma come puro oggetto intellettuale, ed in allora si riduce in una idea assolutamente fantastica, che esprime bensì una operazione dello spirito, ma che non rappresenta nè poco, nè assai, una cosa reale; o la collochiamo nello spazio, essa è fenomeno; è composta e divisibile, perchè nulla di quanto trovasi nello spazio può essere semplice. L' asserzione di Leibnitzio che una cosa composta dee per ultimo essere formata d' elementi semplici, o che non potrebbe esservi un solo ente composto, se un semplice per ultimo non vi si rinvenisse, è falsa, perchè quest' ente composto dee

sempre occupare un sito nello spazio, ossia essere esteso, dunque la sua divisibilità va all' infinito. Per vero dire, il Leibnitzio non facea lo spazio un ente obbiettivamente diverso dalle cose; definendolo anzi l' armonia delle cose simultanee, come il tempo era per lui l' armonia delle cose successive. Sembravagli per tal guisa di avere impedita la divisibilità delle monadi, divisibilità inseparabile dalla loro esistenza nello spazio. Ma una tale definizione dello spazio è priva di fondamento. Giusta la medesima, lo spazio supporrebbe la esistenza delle cose, e sarebbe egli l' ordinatore della scambievole loro armonia; ma sono invece le cose che suppongono l' esistenza dello spazio, perchè senza spazio, non vi sarebbe nè distinzione di luogo, nè differenza numerica delle medesime cose. Poi considerandola anche in se stessa, la teoria leibnitziana intorno allo spazio non è che una idea astratta intorno alla relazione delle cose, la quale non può aspirare nè alla certezza apodittica, nè alla evidenza geo-

metrica. Per conseguenza la monade, come puro oggetto intellettuale, è una idea vuota di significato, e non rappresenta la cosa in se stessa: come fenomeno ella è composta, e cessa di essere monade, tanto che l'idea della monade si riduce a nulla, vale a dire, ad una semplice forma logica, o si distrugge da se medesima nell'atto stesso di volerle attribuire la realità. Leibnitzio ignorava la seguente regola per evitare l'anfibologia delle idee di riflessione. Nei puri oggetti intellettuali la materia precede la forma, o simultanea l'una e l'altra si mostrano; ma nei fenomeni, la forma precede la materia, ossia la possibilità materiale di un fenomeno suppone *a priori* lo spazio che appartiene alla forma, in guisa che il fenomeno, lungi dall'essere semplice in veruna circostanza, al contrario è sempre divisibile all'infinito.

Una illusione di tal fatta condusse Leibnitzio a formare del principio della identità degli indiscernibili un principio generale delle cognizioni delle cose. Af-

finchè queste possano distinguersi le une dalle altre, è d'uopo che presentino qualche differenza; altrimenti non formerebbero insieme che una sola cosa, e quindi sarebbero indiscernibili. Cotal principio si applica certamente ai fenomeni; poichè dovendo questi essere veduti nello spazio, differiscono gli uni dagli altri, almeno numericamente; la quale considerazione trasse il Leibnitzio a dar tanta estensione al suo principio: ma non pose mente che esso non è applicabile alle cose in generale; poichè i puri oggetti intellettuali dovendo essere percepiti fuor dello spazio, non sono che semplici logiche affermazioni, e soggetti quindi a confondersi insieme. Ma le monadi sono puri oggetti intellettuali. Si sottraggono quindi al principio della identità degli indiscernibili, comunque sovr' esso particolarmente il Leibnitzio abbia fondata la sua monadologia.

Poichè il Leibnitzio ammettea che le monadi sono le sostanze elementari, assolutamente semplici dell' universo, non

gli era più lecito di supporre la possibilità di una azione fisica esterna che le une operassero sopra le altre, vale a dire di una azione atta a produr cambiamento nello stato loro. Egli avrebbe dovuto sostenere al contrario che tutti i cambiamenti di esse monadi erano stabili, e derivavano da un principio di azione propriamente inerente ad esse.

Il modo poi con che spiegava la variabilità delle monadi di tutto l'universo, deducendolo dalla azione del loro principio interno, e l'altro modo di attribuire tutti quei cambiamenti a percezioni, ora oscure, or chiare, e precise, e di rappresentare l'intero universo come un complesso di anime, o di forze che percepiscono, or prive, or fornite di coscienza, e ciò a diversi gradi di perfezione, sono, non v'ha dubbio, ingegnosissimi, e ben dedotti in se medesimi, purchè si ammettano le basi alle quali si appoggiano: ma sfortunatamente queste basi sono insostenibili. La [illegible] di Leibnizio ha inoltre il dife[illegible] essere affatto idealistica; perch[illegible] sebbene

non distrugga l'esistenza degli oggetti posti fuori di noi, suppone tuttavia che l'*io* sia indipendente da questi oggetti, e che questi non abbiano forza sopra di esso, facendo poi partire ogni nostra conoscenza da una interna associazione di idee, che dal principio delle monadi ei vuole prodotta: il qual sistema dà appiglio a tutte quelle medesime obbiezioni che giustamente si movono contro l'idealismo in generale.

La qualità finita delle monadi condusse Leibnitzio a ricercare una cagione primitiva della loro esistenza nella divinità, nella stessa guisa che la concordanza loro nel formare un tutto armonico gli suggerì il suo sistema della armonia prestabilita, del quale fece uso particolare nella teoria della unione dell'anima col corpo. Ma il sistema dell'armonia prestabilita trae seco per inevitabile conseguenza il più assoluto determinatismo, come ne fanno irrefragabile prova le dispute, cui diede luogo più tardi la filosofia del Volfio; benchè lo stesso Volfio, i suoi discepoli, e certi

Leibniziani anche moderni non abbiano voluto riconoscere questa verità. Difatto, se tutte le nostre idee ed azioni furono dalla divinità poste sino ab eterno in armonia colle idee e colle azioni di tutte le altre monadi dell' universo, cosicchè il nostro stato attuale sia agli occhi della divinità uno specchio dello stato presente passato, e futuro del mondo, come è più possibile il sostenere la libertà delle azioni umane?

Egli è vero che a tal proposito non mancano sutterfugi, ma questi tanto meno poteano giovare a Leibnitzio, che egli ammettea senza restrizione il principio della ragion sufficiente. Gli sembrò poter prendere un mezzo termine tra il fatalismo, e l' indifferentismo, col sostenere che ogni azione debba avere una ragione determinante, ma che l' uomo agisca liberamente, perchè ha la facoltà di scegliere fra molte azioni fisicamente possibili, nè quindi la sua scelta è necessitata da una cagione determinante. Ma oltre all'essere immaginario tal mezzo termine, lo stesso sistema del Leibnitzio

lo rendea impraticabile affatto. E vaglia il vero, in mezzo a codesta armonia prestabilita delle monadi, ogni azione ha una causa, e la scelta fra diverse azioni avendo ella stessa la sua causa nell' armonia prestabilita, questa non può mai dirsi realmente libera, o non avrà che una apparenza di libertà. Se le azioni degli uomini sono determinate dall' armonia prestabilita, debbono accadere; e un' azione opposta, come il libero arbitrio la renderebbe possibile, sarà realmente impossibile finchè il sistema del mondo rimanga tale quale il Leibnizio lo ha architettato. Ammettendo ancora che si parlasse soltanto di libertà morale, non sarebbe questa che una libertà di apparenza; perchè il principio della ragion sufficiente la limita sempre ad una condizione; e poi è determinata dalla scienza infinita di Dio. Dio non può ingannarsi: dunque, poste essendo nella intelligenza divina le azioni umane, accadono necessariamente e quando anche Dio non le avesse determinate colla semplice sua prescienza,

non cessa perciò, di essere il creatore delle monadi; l' ente nel quale si vanno a confondere le cause di tutte le azioni delle medesime, e quello per conseguenza che in ultima analisi determina tali cause. Di fatto i Leibnitziani non hanno mai potuto dimostrar con rigore l'indeterminatismo, perchè l' uso illimitato del principio della ragion sufficiente, che dal capo della loro scuola aveano adottato, opponeva loro un invincibile ostacolo a tale dimostrazione, costringendoli ad aggirarsi entro un circolo vizioso: perchè da una parte si vedeano costretti a negare l'indifferentismo, e dall' altra non poteano sostenere l' esistenza di una libertà che agisce secondo le ragioni determinanti, senza tuttavia ricevere veruna condizione necessaria dal principio della ragion sufficiente.

Nè si corregge altrimenti la causa dell' indeterminatismo col dire che l' uomo non vede tutte le cagioni delle sue azioni, ma Dio soltanto le conosce. Se io non agisco liberamente, se non perchè ignoro le cagioni che determinano;

propriamente parlando, le mie azioni, la mia libertà diventa una illusione, come ne convince la circostanza stessa di non conoscere le cause delle mie azioni. Da ciò nasce il dubbio, se le azioni dell' uomo sieno determinate da cause esterne, note o ignote a lui; e se si ammettono le cause esterne si concede al tempo stesso il determinatismo, allora pure che si nega all' uomo la conoscenza di esse cause. Le quali difficoltà che l' armonia prestabilita di Leibnitzio fa nascere contra il libero arbitrio, furono quelle sospettate, e in parte indicate da Clarke; salvo che egli pure non seppe basare la libertà morale sopra fondamenti più solidi; ond' è che non potè giammai confutare vittoriosamente Leibnitzio, che gli oppose mai sempre il suo principio della ragion sufficiente.

Conseguenza della dottrina dell' armonia prestabilita è il fatalismo, non solo relativamente alla libertà dell' uomo ed alla moralità degli esseri ragionevoli; ma anche rispetto all' armonia generale

del mondo. Questo sistema distrugge la conservazione ed il governo dell'universo della divinità; Clarke pertanto non avea torto dicendo che riduceva Dio alla condizione di un ozioso ed inutil monarca. Se la macchina del mondo è prestabilita con tutti i suoi cangiamenti, sieno questi liberi, ovvero dipendano da leggi naturali, non resta assolutamente più nulla a fare alla divinità. La provvidenza consiste nel conservar Dio sempre il corso delle cause e degli effetti, e nel mantenerli in armonia con la libertà. Questo nel fondo è il senso che Newton attribuiva alla sua opinione, cioè che l' universo ha talvolta bisogno che la mano di Dio lo soccorra; perocchè stando letteralmente al significato di queste parole, puossi adottarlo, e puossi del pari non farne uso, senza perciò alterare menomamente la dottrina della Providenza. Ma siccome Leibnitzio riferiva all'armonia prestabilita tutto ciò che spetta al dominio della libertà, la idea della Providenza divina rimaneva nel suo sistema vuota di senso, o per

lo meno ne offeriva un altro ben diverso di quello che ordinariamente le si attribuisce.

Tutti codesti difetti del sistema di Leibnitzio si manifestano anche più sensibilmente nella sua Teodicea. Ogni cosa nel mondo, e per conseguenza anche il male, debbe avere una ragion sufficiente. Ma qual è la ragion sufficiente del male? Ecco ciò che Leibnitzio risponde: Il principio del meglio è la ragion sufficiente della esistenza del male; perocchè, dovendo Iddio secondo questo principio necessariamente creare il migliore de' mondi, ma essendo questo mondo, come aggregato di esseri finiti, impossibile senza la imperfezione e senza il male, conveniva che Dio gli permettesse di acquistare la realità. Il male quindi proviene dalla esistenza del migliore dei mondi possibili.

Ma, dato pur per principio che Dio, giusta la sua sapienza e bontà, abbia dovuto necessariamente realizzare ciò che era il meglio, sebbene si possa obbiettare contro questa opinione che Dio

è già per se medesimo l'ente migliore e il più perfetto, e non aveva bisogno di creare verun ente finito per esaltare la sua perfezione, puossi tuttavia domandare se fosse conforme al principio del meglio che un mondo così imperfetto qual è il nostro venisse creato dalla Divinità.

Iddio non ha voluto il male, dice Leibnizio, ma lo permise a motivo di un maggior bene che nacque con l'universo. Una tal permissione significa o che Dio non potè impedire il male, o che l'approvò e poi non volle impedirlo. Il primo caso contraddice alla onnipotenza, ed il secondo alla santità di Dio. Dunque non si può ammettere che Dio abbia permesso il male. Siccome poi la ragion sufficiente del bene esiste in Dio, ne segue che anche la ragion sufficiente del male debba trovarsi in lui; ma allora la Divinità stessa diventa il principio della imperfezione, e ciò è contrario alla sua natura; allora l'Ente supremo o avrebbe dovuto non

crear nulla, o non tollerare il male nel mondo.

Sbagliò di nuovo Leibnizio sostenendo che il male è una semplice limitazione o una negazione della realità, che come tale fa parte necessariamente della natura degli esseri finiti, e che non si può attribuirlo a Dio, al quale era impossibile il crear enti che fossero perfetti al par di lui. Il principio *che le realità non possono contraddirsi fra loro* applicava egli ai fenomeni, laddove non conviene che ai puri oggetti intellettuali, i quali sono semplici affermazioni logiche. Il dolore, ossia il male fisico, contrasta evidentemente col piacere, in quel modo che il mal morale contrasta col bene, ed entrambi sono realità, che associate in uno stesso soggetto distruggonsi reciprocamente nei loro effetti. Ma se il male è una realtà come il bene, non puossi per giustificarlo adoperare la semplice qualità finita degli esseri senzienti e ragionevoli, e ricade a carico della Divinità, di cui pare che sia un prodotto reale.

Ben poteva Leibnizio riferire il mal morale e la possibilità sua nel migliore de' mondi alla necessità della libertà per l' armonia degli esseri senzienti e ragionevoli, ma rimaneva ancora la difficoltà di spiegare per qual ragione abbia Dio dato l' esistenza ad intelligenze che sono sempre proclivi al vizio ed alla follia per la sensuale natura loro, alle cui istigazioni sono la maggior parte troppo deboli per resistere. Oltre a ciò Leibnizio, come ho fatto osservare di sopra, distruggeva egli stesso la libertà col suo sistema dell' armonia prestabilita; e siccome negava l' associazione causale dell' anima col corpo, la tendenza dell' uomo tanto al male che al bene altro allora non era che un meccanismo regolato da Dio. Finalmente l' idea che il male serve più volte nel mondo di mezzo per giungere al bene, può servire a renderlo più sopportabile agli occhi dell' uomo, ma non perciò giustifica la Divinità che ne tollerò l'esistenza. Tutta adunque la teodicea di Leibnizio puossi considerare come un tentativo filosofico mal riuscito.

Discusso così genericamente il sistema di Leibnizio, eccetto la sua teoria dell'intelletto di cui presenterò il prospetto nel descrivere quella di Locke, passerò ora ad alcune opinioni di codesto dotto intorno alle idee singolari emesse da altri filosofi, e generalmente sparse a suoi dì. Terminerò poi coi resultamenti delle particolari sue ricerche sopra diversi punti di filosofia.

Tra le più importanti critiche delle celebri ipotesi di quei tempi, la principal senza dubbio fu quella della teoria delle nature plastiche immaginata da Cudwort. Leibnizio per accettarla cominciò per determinare il rapporto tra il suo proprio sistema delle monadi e codesta ipotesi; e dichiarò pure di ammettere i principj di vita che sono sparsi per tutta la natura ed immortali, perchè sono sostanze indivisibili, o piuttosto unità, in quel modo che i corpi sono pluralità, ovvero aggregati di sostanze, soggetti a distruggersi per la separazione delle parti loro. Dunque le monadi sono identiche coi principj di

vita adottati da Leibnizio. Essi principj, ovvero anime, hanno percezioni ed appetenze. Vuolsi però sapere se sieno forme sostanziali? convien precisare il senso che si dà alle parole forma sostanziale. Se si dà loro il senso di Cartesio, quando sosteneva contra Regis che l'anima ragionevole è una forma sostanziale dell'uomo, Leibnizio acconsente a questa definizione; e quella invece rifiuta di certi filosofi, che credono alla esistenza di una forma sostanziale di un sasso o d'altro corpo non organico; perchè i principj di vita ai soli corpi organici possono appartenere. Certamente, giusta il sistema di Leibnizio, non vi ha porzione veruna della materia che non contenga un infinito numero di corpi organici ed animati, ma non ne segue che ciascuna parte della materia sia, come tale, animata; in quel modo che un vivajo pieno di pesci non è animato, ancorchè lo sieno i pesci.

La differenza da Leibnizio stabilita fra l'idea che egli annetteva ai principj di vita e quella che se ne formavano

i filosofi più antichi, si riduce ai seguenti caratteri: i filosofi antichi pensavano che i principj di vita cangino essi stessi la direzione del moto de' corpi, ovvero diano alla Divinità occasione di modificarla; Leibnitzio all'incontro negava cotal cangiamento dei moti della natura, per essere stati necessariamente prestabiliti da Dio. Quanto all' ipotesi di Cudworth egli accordavasi con lui nel credere insufficienti le leggi meccaniche a far nascere un animale qualunque, se prima la materia non trovisi già organizzata. Sopra di ciò Cudworth erasi ragionevolmente allontanato dagli antichi, i quali pensavano il contrario, e da Cartesio, al quale, per usare l' espression di Leibnizio, la formazione di un uomo costava sì poco, che appunto a motivo di tanta facilità diventava persino inverisimile. Leibnizio aggiungeva eziandio che la materia coordinata da una sapienza divina debb' essere organizzata essenzialmente e per tutto; che per conseguenza le parti di ogni macchina naturalmente contengono un infi-

nito numero di altre macchine, e che i corpi organici sono sempre incassati l'un dentro l'altro per modo, che non si produce giammai un corpo organico interamente nuovo, o senza veruna preformazione, e che giammai parimenti un animale di già esistente si annienta del tutto. Ma per la stessa ragione Leibnizio non trovava, come Cudworth, di aver bisogno di ricorrere a certe nature plastiche immateriali, asserendo che la preformazione e l'organismo infinito somministrano anzi tante nature plastiche materiali quante bastano alla spiegazione desiderata, laddove le immateriali sono del pari e poco necessarie e poco soddisfacenti. Del resto, perchè la prova fisico-teologica della esistenza di Dio traggasi dalla mirabilmente saggia struttura degli animali, l'ammissione delle nature plastiche materiali o immateriali, non l'affievolisce per nulla, sia nella supposizione in cui quelli che credono alle nature plastiche non materiali accordano ad esse una direzione particolare impressa dalla Divinità, sia in quella,

in cui, supponendo con Leibnizio le nature plastiche materiali, non soltanto si ammette una semplice preformazione non interrotta, ma credesi eziandio ad una prefissazione determinata originalmente da Dio.

Può parimenti giovare a schiarir la dottrina della armonia prestabilita la maniera con la quale Leibnizio si difese contra varj antagonisti del suo sistema. L'abate Foucher (nel *Journal des Savans*, settembre 1695, ed aprile 1696), aveva, oltre più altre meno importanti obbiezioni, posta la seguente questione: se il sistema dell' armonia prestabilita è possibile, quale scopo finale puossi attribuire a codest' opera del creatore della natura? Leibnizio rispose che la correlazione delle sostanze, in virtù di leggi proprie che furono originariamente impresse a ciascuna di loro, è per se medesima un fatto di una maravigliosa bellezza e perfettamente degna del suo autore. Foucher domandò pure: per qual ragione Iddio non si è contentato di produrre le idee e le modificazioni delle

anime, senza dar l'esistenza a corpi inutili, cui l'anima non può nè movere nè conoscere? La risposta a tal dimanda è facile, disse Leibnitzio. Dio volle che vi fossero piuttosto più che meno sostanze del mondo, e al tempo stesso giudicò ben fatto che alcuna cosa esterna corrispondesse alle modificazioni dell'anima. Non vi ha sostanze assolutamente inutili, e tutte concorrono alle mire di Dio. Oltre a ciò Leibnizio fece osservare di non aver preteso che l'anima non conoscesse il corpo, benchè tal conoscenza non sia l'effetto della influenza di una delle due sostanze sopra l'altra; ch' egli non aveva frapposta alcuna difficoltà contro il domma che l'anima movè il corpo; che, in quel modo che un copernicano parla del levare del sole, un platonico della realità della materia, e un cartesiano della realità delle qualità sensibili, tutte asserzioni delle quali basta soltanto di bene afferrare il valore loro attribuito dai lor difensori, così può dirsi in certo senso con verità che l'anima è la causa

de' cangiamenti del corpo per effetto delle leggi dell'armonia prestabilita Foucher aveva anche obbiettato che i corpi, giusta il sistema di Leibnizio, si troverebbero immersi in certo stato di letargia e sarebbero inattivi, nel mentre che l'anima li crederebbe in attività. Ma questo non può avvenire, replicò il filosofo alemanno, a cagione della infallibile conformità che la sapienza divina ha prestabilita fra il corpo e l'anima. Non esiste veruna di quelle masse inutili ed inerti di cui parla Foucher, l'attività regna per ogni dove, nessun corpo è immobile, e non vi è sostanza che non manifesti le sue forze in una maniera qualunque.

Anche Bayle si oppose al sistema dell'armonia prestabilita; la qual sopra tutti gli parve non intelligibile rispetto all'unione dell'anima col corpo; e nell'articolo di *Rorarius* nel suo dizionario, promosse varj dubbj contro questa ipotesi, manifestando però la più alta stima pei talenti filosofici e la erudizione dell'inventore. Tra gli altri passi della

dottrina leibniziana, non poteva comprendere l'unione delle azioni volontarie interne, in virtù della quale l'anima di un cane sentirebbe dolore immediatamente dopo aver provato il sentimento della gioja, quand' anche sola esistesse in tutto l' universo. Diffatto Leibnizio aveva detto che quand'anche altro non esistesse nell'universo che Dio e l'anima, questa però sentirebbe quanto ella sente attualmente, e contra questa proposizione Bayle mosse la sua censura. Leibnizio per giustificarla disse che si era soltanto servito di una finzione, ed aveva supposto una cosa naturalmente impossibile con la sola mira di far comprendere come le sensazioni dell' anima non sono che un successivo sviluppo di quanto è già contenuto nell' anima stessa. Del resto la natura di ogni sostanza creata porta di conseguenza che la sostanza stessa cangi continuamente secondo una certa armonia che la fa passare spontaneamente per tutti gli stati nei quali ella debbe trovarsi, di modo che quegli che tutto vede, vede anche il passato e l'avve-

nire nello stato attuale della sostanza. La legge dell'armonia che determina la individualità di ciascuna sostanza particolare ha una intima relazione con ciò che accade in qualunque altra sostanza e in tutto l'universo. « Io non dico per avventura cosa troppo ardita, soggiunge Leibnizio, se dico di poter dimostrar tutto ciò, ma ora non trattasi che di difenderlo come una ipotesi possibile e propria a spiegare i fenomeni ». In tal modo la legge del cangiamento nella sostanza dell'animale trae seco il passaggio dalla gioja al dolore nell'atto che si fa una soluzione di continuità nel corpo di esso animale, perchè la legge della sua sostanza indivisibile consiste a dipingere quanto accade nel suo corpo; attesocchè le unità della sostanza altro non sono che diverse concentrazioni dell'universo, il quale è rappresentato secondo i diversi punti di vista che lo diversificano.

Bayle trovò eziandio che nel sistema di Leibnizio la spontaneità dell'anima è incompatibile con le sensazioni dolorose,

e generalmente con tutte le percezioni che ad essa anima dispiacciono ; e Leibnizio pretese dissipar questi dubbi con stabilire una distinzione tra spontaneo e volontario. Ogni volontario è spontaneo ; ma vi sono azioni spontanee che accadono senza scelta, e che per conseguenza non sono volontarie ; e non dipende dall'anima il procurarsi le sensazioni che piacciono a lei, perchè le sensazioni che essa avrà dipendono da quelle che ha avuto.

Contra la forza attiva interna da Leibnizio concessa alle forme de' corpi oppose Bayle che codesta forza non conosce la serie delle azioni che deve produrre. La sperienza diffatto ci insegna che nel momento attuale noi ignoriamo le percezioni che avremo fra un' ora. Leibnizio rispose : È vero, che la forza interna, o piuttosto l'anima (cioè la forma) del corpo, non conosce chiaramente la serie delle percezioni che deve produrre, ma ne ha però una nozione confusa. Ogni sostanza contiene le tracce di tutto ciò che le è occorso e di tutto

ciò che le occorrerà; ma siffatta moltitudine infinita di percezioni ci impedisce di distinguerle le une dalle altre, in quel modo che quando udiamo i clamori di una ciurmaglia ci diventa impossibil discernere la voce di ciascun individuo in particolare. Aggiungasi che lo stato attuale di una sostanza è sempre la natural conseguenza di uno stato anteriore, e la sola intelligenza infinita può abbracciare di un solo sguardo tutta l'intera serie, perocchè essa racchiude in se l'universo, tanto nelle anime, che in tutte le parti della materia.

Le risposte di Leibnizio non satisfecero a Bayle, il quale in una novella edizione del suo *Dizionario* accordò bensì che il filosofo alemanno aveva schiarito diversi punti della questione, e che la sua ipotesi dell'armonia prestabilita, se fosse possibile, sarebbe preferibile a quella di Cartesio, perchè dà una idea più sublime del Creatore dell'universo, ed allontana ogni sospetto di un miracolo divino nell'armonia, e specialmente in quella che regna tra il corpo e l'a-

nima. Ma appunto la possibilità di cotesta armonia prestabilita era quella ch'egli rifiutava. Per renderne più evidente l'impossibilità citava un esempio, che salve le proporzioni, era assai più facile a realizzarsi. Egli paragonò l'ipotesi di Leibnizio alla supposizione di un vascello che arrivasse da se medesimo in un dato porto senza essere governato da alcuno. Bayle non credeva assolutamente impossibile che Dio, in virtù della sua onnipotenza, comunicasse una cotal facoltà a quel vascello: pensava però che si può dubitarne, attesocchè la natura del vascello, come tale, non pareva essere suscettibile di ricevere da Dio cotal facoltà.

Leibnizio rispose ancora che la facoltà di un vascello di poter dirigersi senza piloto verso un dato porto non è affatto impossibile secondo le leggi della meccanica. Non è nemmeno inverosimile che uno spirito finito possa essere abbastanza abile a fare alcuna cosa di simile: quanto più dunque debb' essere possibile a Dio di operar egualmente rispetto ad un

oggetto che rassomigli al movimento regolare ed armonico di un vascello senza piloto? Non si può dubitar per lo meno che un uomo non sia in istato di fare una macchina, che per qualche tempo circoli da se stessa dall'una all'altra strada della città. Ora, uno spirito incomparabilmente più perfetto, ancorchè limitato, potrebbe prevedere ed evitare un numero incomparabilmente anche maggiore di ostacoli. Ciò è tanto vero, che se il nostro mondo non è come molti pretendono, che un aggregato di atomi in numero determinato e che si movono secondo le leggi della meccanica, è parimenti certo che uno spirito infinito può aver sì estese mire da prevedere e concepire dimostrativamente tutto ciò che debbe accadere nell' universo per una data serie di tempo. Per conseguenza quello stesso spirito potrebbe fare un vascello che tendesse da se e senza piloto verso un certo porto, imprimendogli quella direzione che gli abbisognerebbe per conseguire il suo scopo. Ei potrebbe anche formare un corpo

capace di eseguire tutte le azioni di un uomo; perocchè non trattasi qui che del più o del meno, che non apportano il più lieve cangiamento nell'impero delle possibilità, e per quanto suppongansi numerose le funzioni di una macchina, la potenza e l'abilità dell'artista crescono in proporzione. Negare la possibilità di cotal macchina è dunque solamente non fare attenzione alla gradazion delle cose. È ben vero che il mondo non è un aggregato di atomi in dato numero, ma una macchina composta, ciascuna parte della quale resulta da un numero realmente infinito di organi; non di meno è altresì vero che il suo creatore è di una perfezione ancor più infinita, perchè cotal perfezione si estende ad una infinità di mondi possibili, tra i quali Iddio ha scelto quello che piacque a lui.

Per tornar non ostante agli spiriti finiti, si può, osserva Leibnizio, giudicare sopra alcuni deboli esempi che non sono straordinarj, sino a qual punto

i casi che noi non ancor conosciamo hanno il poter di accadere: quindi vi sono alcuni che possono fare sull'istante lunghi calcoli aritmetici, soltanto a mente. Monconi racconta di un individuo di egual fatta, che viveva ai suoi tempi in Italia, e che ora abita (all'epoca di Leibnizio) nella Svezia: costui non aveva nemmeno appresi i primi elementi dell'aritmetica, e il filosofo tedesco bramava moltissimo di informarsi esattamente del metodo da lui tenuto. Ma cosa è l'uomo, per quanto esser possa perfetto, in confronto della perfezione di creature possibili e realmente esistenti come gli Angeli ed i Genj, che il sorpassano anche maggiormente in ogni specie di concezione e di giudizio, che il possessore dell'aritmetica naturale non sorpassi per questo rispetto i suoi simili? Leibnizio conviene che considerazioni di tal genere non sono alla portata del volgo; esso viene abbagliato da obbiezioni che lo obbligano a pensare a cose straordinarie, ed anche senza esempio

fra noi; ma giudicasi in tutt'altra guisa quando nel medesimo tempo si riflette alla grandezza e varietà dell' universo.

Fin qui non si è parlato che di ciò che una sostanza finita può fare; ma rispetto a Dio le cose sono interamente diverse. Ben lungi che quello che a principio sembrava impossibile lo sia realmente, debbesi anzi dire che è impossibile che Dio agisca altrimenti, perocchè egli è diffatto infinitamente possente e saggio, e mantiene per ogni dove l'armonia, la quale ha soltanto la possibilità. Ma v'è di più. Ciò che pare strano, considerato in se, è una conseguenza della disposizione delle cose, di modo che il miracolo generale distrugge in qualche maniera il miracolo particolare, perchè ne somministra la ragione; essendo tutte le cose talmente coordinate ed unite insieme, che le macchine della natura, le quali non mancano mai del loro effetto, e che si paragonano ad un vascello dotato della facoltà di arrivare senza piloto ad un dato porto, malgrado gli oragani e gli

ostacoli, non debbono parere niente più strane di quel che un ruscello che scarica le sue acque nel fiume. Oltre a ciò, i corpi non sono atomi, ma sono divisibili, anzi divisi all'infinito; e siccome tutto è pieno di corpi, ne segue che il più piccolo corpo riceve una impressione qualunque, sebben talvolta assai debole, dal più leggier cangiamento accaduto in tutti gli altri corpi, qualunque sia la tenuità e distanza di essi, e per conseguenza debb' essere uno specchio fedele dell' universo. Uno spirito dotato di sufficiente perspicacia potrebbe dunque, secondo la misura di codesta forza inerente di lui, vedere e prevedere in ciascun corpicciuolo ciò che accade ed accaderà in esso tanto dentro che fuori.

Ma qui si dee nel medesimo tempo considerare che una cosa è già preliminarmente disposta ne' suoi cangiamenti in una maniera conforme a quelli dell'altra, dal che risulta che ella si adatta a questa, e fa ciò ch' essa esige. Nelle sostanze la forza è soltanto apparente;

e tanto è ciò vero, che il moto di un punto qualunque preso a caso nel mondo si effettua seguendo una linea determinata, che quel punto segue una volta per sempre, e nulla può indurlo a deviarne. La linea sarebbe senza dubbio diritta, se il punto potesse essere unico nell' universo; ma nello stato attuale delle cose quel punto si dirige, in virtù delle leggi della meccanica, secondo l' urto reciproco di tutti i corpi, e la direzione dall' urto medesimo ne è prestabilita. Ciò posto, Leibnizio conveniva che la spontaneità non risiede, propriamente parlando, nella massa, a meno che non si parli dell' universo intero, a cui nulla realmente può portare ostacolo; perchè se un tal punto potesse cominciare ad essere solo, non continuerebbe a moversi secondo la linea prestabilita, ma seguirebbe la linea retta tangente. All' incontro un corpo organico è composto di molte sostanze, ciascuna delle quali racchiude in se un principio di azione diverso da quello di tutte le altre, e siccome l' attività di ogni princi-

pio è spontanea così ne dee risultare che gli effetti di tutti sono infinitamente diversificati, e che l'urto de' corpi avvicinanti mesce la forza alla spontaneità naturale di ciascuno. In conseguenza la spontaneità si trova, per parlar propriamente, nella entelechia, e in vece che il punto non può avere per se medesimo che la tendenza in linea retta, perchè esso non ha, se è lecito di così esprimersi, nè memoria, nè presentimento, l'entelechia esprime la linea curva prestabilita essa pure, cosicchè in questo senso non vi ha nessuna forza relativamente a codesta linea curva. Da ciò finalmente si comprende come cessi di esser difficile di spiegare tutti i miracoli di un vascello dirigentesi da se medesimo e senza guida verso un dato porto, o quelli di una macchina eseguente senza coscienza le funzioni di un uomo, o qualsivoglia altra finzione potesse immaginarsi, e che le supposizioni di Leibnizio rendono incredibili solo che si consideri ciascuna di esse supposizioni isolatamente. Tutto ciò che qui pare strano

dispare interamente quando si riflette che le cose sono determinate a fare quello che fanno. Tutto ciò che l' ambizione o un' altra passione qualunque fa eseguire all'anima di Cesare, pingesi parimenti nel suo corpo, e tutti i movimenti di queste passioni dipendono dalle impressioni degli oggetti che sono in relazione co' movimenti interni. Il corpo è disposto in modo che l' anima non prende giammai una risoluzione cui non corrispondano i moti del corpo: e qui persino i più astratti ragionamenti trovano il posto loro mercè un concorso di lettere che si dipingono nella immaginazione. Tutto in somma ne' corpi è relativo alle particolarità de' fenomeni, come se l' opinion di coloro che credevano l' anima materiale, come Epicuro ed Hobbes, fosse vera, o come se l' uomo altro non fosse che un corpo ed un automa. Si è pure esteso fino all' uomo ciò che i cartesiani accordavano soltanto agli altri animali, perchè si vede effettivamente che nell' uomo a malgrado tutta la sua ragione non accade nulla che al tempo

stesso, non sia nel corpo un gioco di immagini, di passioni, e di movimenti. Coloro che tentarono di provare il contrario non fecero che mostrare la loro ignoranza, e offerire all'errore l'occasione di trionfare. Qui Leibnizio estendesi lungamente sul rapporto che passa tra l'atomismo di Epicuro e la ipotesi cartesiana, che gli animali sieno semplici macchine viventi, e tra essi e il suo proprio sistema delle monadi, col mezzo del quale cerca di rettificare i difetti e gli errori che si osservano nelle due altre dottrine.

Altre difficoltà avea pure opposto Bayle alla ipotesi di Leibnizio, non tanto relative al corpo quanto all'anima. Egli paragonò l'anima, presa in se stessa e sola, e senza che nulla percepisse dall'esterno, ad un atomo di Epicuro circondato dal vuoto; e di fatto Leibnizio stesso confessava di considerare le monadi come atomi sostanziali, negando egli gli atomi materiali, perchè la più piccola particella di materia è ancor divisibile. L'atomo pertanto, quale sel

figurò Epicuro, ha una forza motrice che gli imprime una certa direzione, la qual seguirebbe uniformemente e senza ostacolo se non si incontrasse in altri atomi. Pongasi l'anima in uno stato simile, che nessuna cosa esterna le porti cangiamento, e Bayle diceva che quando ella ha provato una sensazione piacevole dee sempre in quella persistere; perchè ove la causa non cangi, l'effetto dee parimenti rimaner sempre lo stesso. Leibnizio aveva detto che bisogna considerare l'anima come trovantesi in uno stato di cangiamento, e che per conseguenza la causa totale non rimane la stessa; ma Bayle rispose che tal cangiamento non può però che rassomigliarsi a quello di un atomo, che si move sempre nella medesima linea retta e con la stessa velocità, e che anche supponendo un cangiamento di idee la transizione da una idea ad un'altra debbe per lo meno contenere una causa della affinità loro.

Volle Leibnizio valersi delle basi stesse di queste obbiezioni di Bayle per ischiarire e dimostrare la sua ipotesi, e disse:

Lo stato dell' anima, come atomo, è uno stato di cangiamento, una tendenza: tanto l' atomo tende a cangiare di luogo quanto l' anima a cangiare di percezioni; ed entrambo cangiano nella maniera più semplice e più uniforme, la sola che lo stato loro permetta. Ma come accade però che vi sia tanta semplicità nei cangiamenti di un atomo e tanta diversità in quelli dell' anima? ciò nasce dall' esser l' atomo, anche quando abbia parti, esente di ogni causa di variazione nella sua tendenza, perocchè si suppone che le parti non cangino di rapporto; laddove l' anima per quanto sia indivisibile, contiene però una tendenza composta, vale a dire una pluralità di percezioni attuali, ciascuna delle quali tende ad un cangiamento particolare corrispondente al suo oggetto, e che esistono in lei tutte in una volta, in virtù della essenziale connession loro con tutte le altre cose dell' universo. La mancanza di siffatte connessioni negli atomi di Epicuro è quella appunto che li esclude dalla natura, perchè non avvi una sola

cosa individua la qual non debba esprimere tutte le altre; cosicchè l' anima, avuto riguardo alla pluralità delle sue modificazioni, debbe essere paragonata non tanto ad un atomo materiale quanto all' universo, ch' ella dipinge veduto dal punto ov' essa è, e quanto anche, sotto certo rapporto, alla Divinità, di cui essa rappresenta la qualità infinita in un modo finito, a cagione della idea confusa ed imperfetta che ella ha dell' infinito. Ma la causa del cangiamento delle percezioni nell' anima è la stessa che quella del cangiamento delle cose nell' universo da lei dipinto. Le leggi della meccanica, che trovansi rappresentate ne' corpi, sono riunite, e per così dire concentrate nelle entelechie ossia nelle anime, dond' esse traggono pure l' origin loro. È vero che non tutte le entelechie sono immagini della Divinità, come le anime nostre, perchè non sono tutte destinate a formar membri di una società o di uno stato, di cui Dio è il sovrano; ma sono però sempre immagini dell' universo, sono mondi raccorciati alla loro maniera, sono

semplicità fertili, unità sostanziali che la pluralità delle modificazioni rende infinite, centri che esprimono una circonferenza infinita. Del resto, la transizione da una sensazione piacevole ad una dolorosa è facile a intendersi, poichè il piacere e il dolore sono sì vicini tra loro, e poi che spesso il piacere consiste in dolore e il dolore in piacere.

Tralascio molte altre obbiezioni fatte da Bayle a Leibnizio, ed alle quali questi rispose, perchè presentano minore importanza e provengono più che le prime dallo stato, nel qual trovavasi allora la filosofia, stato che sotto questo aspetto non ci può offerir oggi nessun interesse. Nondimeno debbo eziandio citare una osservazione tratta da Sant' Agostino, che Leibnizio adoperò contro Bayle in proposito della teodicea. Continuò egli bensì a sostenere che il male procede dall' essere questo il miglior mondo di tutti i mondi possibili, ma è un errore, aggiunse, il pretendere come gli stoici di spiegare l' utilità del male col suo solo rapporto al bene, imperocchè chi è co-

lui cui sia concesso di penetrare nei recessi infiniti dell'armonia dell'universo?

Rammenterò tuttavia alcune difficoltà contro il sistema dell'armonia prestabilita mosse dal dotto P. Lamy benedettino, autore del libro intitolato: *Della conoscenza di se medesimo*, le quali Leibnizio tentò di sciogliere. Chiese Lamy se le due sostanze, corpo ed anima, tra le quali regna una armonia così assoluta, sieno state fatte l'una per l'altra. Rispose Leibnizio affermativamente; perocchè se quelle sostanze si accordano tra loro, Dio le creò precisamente acciò fossero in armonia. Da ciò Lamy conchiuse che il sistema del filosofo alemanno non sarebbe gran fatto diverso da quello delle cause occasionali. Non previde Leibnizio una tal conclusione, o almeno non volle concederla senza restrizione. Nel sistema delle cause occasionali le sostanze sono in armonia perchè Dio produce costantemente codesta armonia, senza che essa sia l'effetto dello stato anteriore delle sostanze. Ma quest' ultima proposizione trovasi anzi

ammessa nel sistema di Leibnizio. « In
« ogni caso, disse però il filosofo ale-
« manno, se alcuno vuol riguardare il
« sistema delle cause occasionali in un
« modo che lo trasformi nel mio, non
« ne sarò disgustato. »

Lamy fece anche la seguente quistio-
ne: L' anima è ella libera o no nella
produzione de' suoi atti? Si è quasi ten-
tato di credere che Leibnizio temesse
questa dimanda, e fosse ben contento
di schivarla. Rispose che una dimanda non
è una obbiezione, ma che tuttavia po-
teva facilmente spiegarsi anche su ciò.
L' anima, diss' egli, è libera nelle azioni
volontarie, dov' ella ha pensieri distinti,
e dove mostra la sua ragione; ma i
pensieri oscuri e confusi, che si riferi-
scono ai cangiamenti del corpo, nascono
da pensieri confusi anteriori, senza che
sia necessario che l' anima li voglia o li
preveda. Quindi benchè il dolore non
colpisca l' anima perchè ella lo voglia,
non viene però senza causa e senza ra-
gione. Questa causa e questa ragione ri-
siede ne' pensieri oscuri, che sono ordi-

nati secondo i cangiamenti del corpo. La risposta di Leibnizio alla quistione di Lamy era assai poco soddisfacente; poichè sosteneva la libertà dell' anima, senza renderla intelligibile secondo il suo sistema. Perciò Lamy aveva espressamente detto che la libertà dell' anima ammessa da Leibnizio a lui non pareva che fosse una vera libertà. Il filosofo tedesco negava all' anima il potere di procurarsi percezioni e sensazioni a piacer suo, e Lamy, in questa asserzione trovava il determinatismo. Leibnizio pose mano a tutte le sottigliezze della dialettica per giovarsi di un lato debole che il suo avversario gli presentava effettivamente in ciò; e dimandò egli pure, se, in verun sistema filosofico qualunque fosse, la libertà si estenda sino al punto di fare accordare all' anima il potere di procurarsi a piacer suo le percezioni e le sensazioni; ciò sarebbe in tal caso attribuirle una indipendenza, che deve appartenere alla sola Divinità. Non potendo Lamy rispondere a questa dimanda affermativamente, Leibnizio conchiudeva di non

aver punto limitato la libertà dell'anima più di quel ch' ella sia e ch' ella debba essere in ogni specie di sistema, compreso quello persino dell' indeterminatismo.

Dalla idea da Leibnizio ammessa che lo stato attuale di qualsivoglia sostanza è l' effetto naturale di uno stato anteriore, Lamy pretese altresì conchiudere che il sistema di quel filosofo conduce al determinatismo, perchè un effetto naturale debb' essere sempre un effetto necessario. Leibnizio protestò vivacemente contro una tal conclusione. Ciò che è naturale è appropriato alla natura della cosa; ma ciò che è necessario fa parte della sua essenza, e non può essere cangiato. Le foglie crescono naturalmente sugli alberi e cascano; gli uomini malvagi commettono delitti, ma non è necessario che li commettano; spetta alla natura della virtù il produrre le buone azioni, ma son esse perciò meno libere le buone azioni? La legge che il pensiero antecedente influisca sul susseguente non esclude menomamente la libertà. Iddio

opera sempre a norma di questa legge. Le percezioni confuse sono disposte come le leggi de' movimenti che esse rappresentano. Si spiegano i movimenti dei corpi con le cause efficienti, ma le cause finali appaiono anche nelle percezioni chiare dell'anima, ove regna la libertà. Nondimeno non è meno ordinata l'una di queste serie che l'altra.

Lamy aveva pur detto che anche ammettendo la possibilità del sistema dell'armonia prestabilita, la Divinità non avrebbe potuto sceglierlo come indegno di lei. Suppongasi, per esempio, negli spiriti vitali di un uomo un disordine prodotto da eccesso di vino, egli è verosimile che siffatto eccesso sarebbe natural conseguenza della disposizione dell'anima, e che l'anima non farebbe allora che ubbidire alle leggi a lei prescritte della Divinità. Ma una istituzione di tal sorta fa ella onore alla sapienza divina?

Leibnizio rispose: se sopravviene un disordine nel corpo, egli è naturale che le nostre percezioni oscure ce ne infor-

mino. Oltre a ciò, le nature dell'anima e del corpo sono corrotte: quando l'anima ubbidisce alla sua natura, non segue sempre le leggi di Dio; ma quella corruzione dipende dalla sua libertà. Chi volesse rimproverarne il sistema dell'armonia prestabilita, attribuirebbe ad esso tutti gli inconvenienti che si osservano nella natura delle cose, e che accadono, qualunque sia la dottrina filosofica che si segua. Il sistema delle cause occasionali esprime anche più fortemente l'obbiezione di Lamy, perocchè, adottandolo, si può sostenere che i disordini di un uomo sono conseguenze immediate della influenza di Dio. In fine, i disordini apparenti sono compensati dall'armonia infinitamente più grande che regna nel mondo, di modo che possono benissimo conciliarsi con la divina sapienza. Non fa bisogno di commento per indicare quanto sia debole questa confutazione.

Ecco un'altra obbiezione di Lamy. Negava egli, al pari di Bayle, che Dio crear potesse un automa che esercitasse

senza ragione ciò che l'uomo per effetto della sua ragione eseguisce. Leibnizio fece le maraviglie per codesta obbiezione, non sapendo egli capire come possibil fosse di così prescriver limiti alla onnipotenza e sapienza della Divinità, senza allegarne alcuna prova dimostrativa; tanto più che vi sono moltissime altre consimili opre di Dio, anche più sorprendenti. Ciò che forma il feto, è un automa, la cui arte sorpassa tutto ciò che l'uomo può fare con la sua ragione, e nè il più bel poema, nè qualsiasi altra opera dello spirito, vi si avvicina. È vero che il feto si forma per una preformazione divina; ma questo appunto è il caso dell'armonia prestabilita.

Osservò parimente Lamy che le leggi dell'armonia prestabilita, prese a parte, non sembrano saggie. Gli esseri naturali tendono alla conservazion loro, eppure ve n'ha di quelli, come le farfalle, che corrono sulla fiamma di una candela e vi si ardono; e vi ha certe anime che si tormentano da se me-

desime. Ella è una legge ben singolare quella che determina un' anima a lasciare sfuggire un buon pensiere, quando sente la puntura di un ago. Leibnizio oppose che la stessa obbiezione può farsi a tutti i sistemi, e segnatamente a quello delle cause occasionali. Hassi però a biasimare la Divinità di aver ordinate le cose in modo che le farfalle si abbrucino cercando il calore, e che le anime sieno in parte soggette ai movimenti de' corpi? Che ciò sia l' effetto di una continua influenza di Dio, ovvero di una armonia prestabilita, esso è sempre un fenomeno conforme alla natura delle cose. E per qual ragione dovrebbe l' anima, nel sistema dell' armonia prestabilita, avere maggior perfezione che non ha in quello delle cause occasionali?

Ciò che più di tutto aveva urtato Lamy si fu che Leibnizio attribuisse alle creature una certa forza operante, o una energia diversa dalla onnipotenza divina. Nondimeno Leibnizio dal canto suo credeva di avere in ciò espressa

una proposizione sostenuta in tutti i tempi dai filosofi e dai teologi. Quando l'uomo opera, debbe avere una forza di operare, e quando non opera non perciò pecca. L'opinione contraria può condurre ad una dottrina falsa e pericolosissima. Chi pretende che Dio sia il solo essere attivo cade agevolmente nel sistema di Spinosa, secondo il quale la Divinità è la sostanza unica, e tutte le creature sono sue modificazioni transitorie; perocchè fino ad oggi niente ha con maggior precisione indicato la sostanza quanto la forza di operare.

Rispetto ai cartesiani Leibnizio portava un giudizio molto istruttivo, anche per alcuni filosofi dei nostri giorni; e ciò mi induce a qui riferirlo, valendomi presso a poco delle sue parole scritte in una lettera all'abate Nicaise: « La migliore risposta che i cartesiani « potrebbero fare ai loro avversarj, e « particolarmente alla critica del ve- « scovo di Avranches, è quella che si « attengano ai consiglio che questi diè « loro, di rinunciare allo spirito di set-

« ta, stato sempre contrario ai pro-
« gressi delle scienze; che alla lettura
« delle eccellenti opere di Cartesio ag-
« giungano lo studio di alcuni altri
« grandi scrittori antichi o moderni;
« che non disprezzino i filosofi della
« antichità, da cui Cartesio ha tolta
« una gran parte delle sue migliori idee;
« che non si dipartano dalla sapienza e
« dalle dimostrazioni, senza perdersi in
« ragionamenti generali che ad altro
« non valgono che a favorire la pi-
« grizia e mascherar l'ignoranza, che
« non si limitino a parafrasare il loro
« maestro; che non trascurino l'anato-
« mia, la storia, le lingue e la critica,
« di cui conoscono l'importanza ed il
« pregio; che non si figurino che si
« sappia tutto ciò che si deve sapere,
« o tutto ciò che si può sperar di sa-
« pere; in fine che troppo sono essi
« modesti e studiosi per meritare che si
« applichi loro il proverbio: *ignorantia*
« *inflat*. Io non comprendo quale ne-
« mica stella impedì loro di trovar quasi
« nulla di nuovo, e volle che la mag-

« gior parte delle scoperte si facessero
« da persone non appartenenti alla lor
« setta.

« Pare che chi si attiene ad un solo
« maestro si abbassi al di sotto della
« sua dignità con tal sorta di schiavitù
« e non osi nulla pensare che già pensato
« non fosse dal suo idolo. Son certo
« che se Cartesio avesse più lungamente
« vivuto avrebbe fatto un prodigioso
« numero di importanti scoperte. Mi ri-
« cordo di aver letto in una delle sue
« lettere che l'intenzion sua era unica-
« mente stata di scrivere un discorso
« sul metodo, e non di farlo compiu-
« tamente conoscere. I cartesiani adun-
« que s'ingannano a partito quando
« credono possedere l'intero metodo
« del loro maestro. Aggiungasi poi che
« esso era ben lungi da quella perfe-
« zione che alcuni voglion dare ad in-
« tendere.

« Io giudico Cartesio sulla sua geo-
« metria, che era senza dubbio la fa-
« vorita sua scienza. Eppure si sa oggi
« ch'egli non andò sì lontano quanto

« poteva andare, o quanto diceva di
« essere andato. I problemi più impor-
« tanti hanno bisogno di una nuova ana-
« lisi del tutto diversa dalla sua, di
« che molte prove ho somministrato.
« Parmi eziandio che Cartesio non fosse
« abbastanza persuaso delle verità astro-
« nomiche di Keplero confermate dalla
« posterità. La sua macchina dell'uomo
« differisce infinitamente dall' uomo rea-
« le, siccome Stenone ed altri han di-
« mostrato. Le sue cognizioni di chi-
« mica erano molto imperfette, onde
« quanto egli disse tanto di quella scien-
« za, quanto dei minerali, è più che
« mediocre. La sua metafisica, sebbene
« adorna di alcuni bei tratti di genio,
« è piena di errori e di paralogismi e
« presenta molti lati deboli. Io scopersi
« la fonte dei suoi errori in proposito
« delle regole del moto, e benchè gran
« pregio io faccia della sua fisica, non
« la credo vera; salvo alcuni oggetti par-
« ticolari. Non cessa perciò di essere
« un lavoro degno di tutta la nostra
« ammirazione, e che prova ciò che po-

« trebbesi e dovrebbesi far oggi, valen-
« dosi dei principj più solidi che l'os-
« servazione dopo quell' epoca ha indi-
« cati. In somma io onoro Cartesio,
« ma spesso non lo posso seguire. Più
« volte mi vidi obbligato di allontanarmi
« da lui nelle mie osservazioni sui suoi
« principj che contengono i tratti es-
« senziali della sua filosofia generale.
« Per seguir più amplamente un tale
« esame converrebbe entrare ne' dettagli
« della natura, di cui non è nemmen
« oggi molto facile la spiegazione; per-
« locchè non ne ho parlato ». Una cer-
ta antipatia, effetto forse della sua pre-
dilezione pel suo proprio sistema, che
dalla scuola cartesiana veniva allora of-
fuscato, par che traspiri da questo giu-
dizio di Leibnizio, e vi si esprima senza
che lo stesso filosofo alemanno se ne
accorgesse. Quindi non avevano i car-
tesiani tutto il torto quando gli rinfac-
ciavano di volere stabilire la sua repu-
tazione sulle rovine di quella di Cartesio.

Giacchè ho riferito il giudizio di Lei-
bnizio sulla filosofia e merito letterario

di Cartesio, credo mio debito di fare altresì conoscere il suo sentimento sulla celebre prova della esistenza di Dio, di cui fu inventore Anselmo di Cantorbery nell'undecimo secolo, e che Cartesio cavò dall'obblio, e tentò di perfezionare e compire.

L'essenziale di essa prova sta nella proposizione seguente: L'idea di un ente il più perfetto di tutti contiene in se anche l'esistenza reale dello stesso ente, perchè l'esistenza fa parte delle perfezioni, e se essa mancasse nell'ente inteso pel più perfetto quest'ente non sarebbe il più perfetto, perocchè potrebbesi aggiugnere qualche cosa alla sua perfezione.

Non imitò Leibnizio alcuni altri avversarj di Cartesio che in questa pretesa prova altro non ravvisarono che un sofisma, ma non la considerò nemmeno come una dimostrazion rigorosa, a norma dei cartesiani, e sopra tutti di Lamy. Ella è anzi una dimostrazione imperfetta la qual suppone l'ente di cui si deve provar l'esistenza. Espo-

nendola, si ammette tacitamente che Dio, ossia l'ente più perfetto, è possibile. Se ciò si fosse dimostrato preliminarmente, la dimostrazione della esistenza di Dio avrebbe meritato, giusta l'opinione di Leibnizio, l'epiteto di dimostrazione geometrica *a priori*. Questa è una nuova prova della verità di una regola, nella quale il tedesco filosofo spesso insisteva, cioè che non si può ragionar sulle idee quando non si abbia certezza della loro possibilità obbiettiva; regola cui si attengono sempre i geometri, ma che i cartesiani talvolta neglessero. Non di meno la dimostrazione di Cartesio può sempre passare come presuntiva, e si debbe ammettere la possibilità dell'ente più di tutti perfetto, sino a che non se ne sia mostrata la impossibilità.

In questa occasione lo stesso Leibnizio propose una novella prova della esistenza di Dio. Non vi è alcun bisogno, diceva, di parlare di perfezioni, per evitare coloro che negano la possibilità dell'unione di tutte le perfezioni

in un solo ente, e che dichiarano per conseguenza impossibile l'esistenza di un ente più perfetto di tutti. Basta dire che Dio è un ente per se medesimo, un ente primitivo, *ens a se*, e che esiste per la sua essenza. Da questa definizione facilmente conchiudesi che se un tal ente è possibile dee parimente esistere; ovvero questa conclusione è un corollario tratto dalla definizione, dalla quale è poco diverso; perocchè, siccome l'essenza d'una cosa altro non è che ciò che ne costituisce la possibilità, egli è chiaro che esistere per la propria essenza è lo stesso che esistere per propria possibilità. Se dunque si definisce l'ente primitivo un ente che debbe esistere perchè è possibile, tutto ciò che dir si potrebbe contro l'esistenza di un cotal ente si volgerebbe del pari contro la sua possibilità. Se l'ente primitivo impossibile, tutti quelli che hanno la causa della loro esistenza in un altro ente diverso da loro lo sono del pari, perchè in ultima analisi non possono altrimenti essere che per mezzo di un

ente primitivo. E in tal caso non esisterebbe nulla. Si può anche porre la proposizione seguente: Se non esiste verun ente necessario, non ne esiste nemmeno nessuno possibile. Sono note le obbiezioni che la filosofia critica ha fatto contro queste prove ontologiche della esistenza di Dio. Ma non erano esse, rispetto a Leibnizio, che un saggio tentato nella mira di compiere la prova di Cartesio.

Dissi di sopra che Leibnizio fece anche un particolare esame della filosofia di Malebranche, oltre le osservazioni contro il sistema delle cause occasionali sparse ne' suoi scritti filosofici sulla armonia prestabilita. Questa critica, intitolata: *Esame dei principj del R. P. Malebranche*, è in dialoghi. Belli e sublimi pensieri confessa Leibnizio nella opera del filosofo francese, e scopre in essa varie verità e varj errori rettificati, ma non vi rileva sufficiente diligenza intorno ai principj più importanti del sistema. Comincia dal dare un rapido prospetto delle idee principali di

Malebranche, ed egli stesso propone di poi varj dubbi sotto il nome di Filarete.

Malebranche avea preteso con Cartesio che materia ed estensione fossero sinonimi, ovvero che la estensione costituisse l' essenza della materia, e che la Divinità abbia bisogno soltanto della estensione per formare i corpi, e che questi cesserebbero di esistere se Dio distruggesse l' estensione. Negava Leibnizio che l' estensione fosse sufficiente per la formazione di un corpo, il quale esige eziandio, per usare i termini dei filosofi greci, il potere di antitipia, ossia una forza di resistenza, d' impenetrabilità, che non si trova nella estensione, da cui si costituisce soltanto il luogo o lo spazio dove sono i corpi. Se il mondo fisico cessa di esistere poi che è distrutta l' estensione, ciò prova che la estensione va posta fra i caratteri essenziali del corpo, ma non che ne contenga l' essenza compiuta ed intera. Anche la grandezza fa parte essenziale della estensione, ma non è la sola estensione;

che costituisce la grandezza, perocchè il numero, il tempo, ed il moto hanno grandezza essi pure, e tuttavia sono diversi della estensione. Se Dio distruggesse tutte le grandezze esistenti, distruggerebbe ancor l'estensione; ma se producesse dapprima la grandezza, forse produrrebbe soltanto il tempo e non la estensione. Lo stesso dicasi della estensione e del corpo. Col distruggere quella Dio distruggerebbe i corpi; ma col produrre soltanto l'estensione produrrebbe forse lo spazio senza i corpi.

Per provare che l'essenza del corpo sta nella estensione, Malebranche si valse di una idea particolare ch'egli erasi formato della sostanza. Tutto ciò che si può concepire isolatamente ed in se medesimo, senza necessità di pensar ad altra cosa, o senza che l'idea che vi si annette rappresenti ancora un'altra cosa qualunque, è una sostanza. All'incontro ciò che non può concepirsi fuorchè dipendentemente da un'altra cosa, è una modificazione della sostanza. Posta questa teoria, l'estensione è una sostanza:

perchè non si può concepirla come avente una esistenza a parte, senza esser costretti a pensare un'altra cosa dalla quale essa dipende. Ma non si può concepire il corpo senza l'estensione; dunque estensione e corpo sono identici quanto all'essenza; e quando si distingue il corpo dalla estensione non si può considerarlo che come una modificazione di essa.

Molte obbiezioni fece Leibnizio contro la definizione della sostanza. Rigorosamente parlando, Dio è il solo ente che si possa concepire indipendente da ogni altra cosa. Vogliamo noi, disse, pensare con lo Spinosa, che Dio è la sola ed unica sostanza e che le creature non sono che sue modificazioni? Se si volesse maggiormente ristringere la definizione, e dire che una sostanza è ciò che si può concepire indipendente da ogni altra creatura, si potrebbe tuttavia trovar cose che fossero del pari indipendenti come l'estensione, senza che per ciò fossero sostanze. La forza operante, la vita, l'antitipia, sono cose

essenziali e al tempo stesso primitive, e si può astrattamente concepirle indipendenti dalle altre idee ed anche dai loro soggetti. All' incontro i soggetti non si concepiscono se non per mezzo degli attributi, eppur gli attributi differiscono dalle sostanze di cui sono attributi. Vi ha dunque alcune cose che non sono sostanze e che ciò non ostante non sono meno suscettibili delle sostanze di essere concepite indipendenti. Dunque l' indipendenza non è il carattere della sostanza.

Potrebbesi opporre che non si puonno concepire le astrazioni indipendenti da qualsivoglia cosa, o almeno dagli oggetti concreti. Per quanto questi suppongansi imperfetti, debbono tuttavia essere sempre uniti all' attributo essenziale e primitivo per compiere l' oggetto della idea. Puossi adunque correggere la definizione della sostanza data da Malebranche, applicandola soltanto alle cose concrete; e allora la sostanza diventa una cosa concreta indipendente da ogni altro oggetto concreto.

Ma, replicò Leibnizio, l'idea stessa della cosa concreta suppone la sostanza, e codesta definizione contiene un circolo vizioso. Aggiungasi che l'estensione non è una cosa concreta, ma una astrazione del corpo esteso. Finalmente ne segue che il solo concreto è la sostanza, perchè si dee sempre riceverlo nella idea dell'astrazione.

Nondimeno si può rispondere alla prima obbiezione che non vi ha bisogno della sostanza per definire la cosa concreta, potendo essere concreti anche gli accidenti. Difatto il calore può essere grande o avere una grandezza; ma la grandezza è una cosa concreta. Si può dire che un numero è grande, proporzionato, valutabile, ec. Considerando lo spazio o l'estensione come identici col corpo, Malebranche poteva rispondere alla seconda obbiezione che la estensione è una cosa concreta; ma allora gli si opponeva che in tal modo cessa di essere un'astrazione, benchè tuttavia debbe esserlo al tempo stesso, perchè l'astrazione non è mai identica

con la cosa concreta, e bisogna sempre che ne differisca. Egli è possibile di dire, contro la terza difficoltà, che l'estensione o il corpo è il primo soggetto che si considera come materia che ha ricevuto la figura e il moto per formare un soggetto perfetto. La discussione versa dunque sul quesito, se la estensione sia una astrazione o una cosa concreta.

Ora Leibnizio pretendeva non essere l'estensione niente più che una astrazione, ed aver bisogno di qualche cosa che sia esteso, aver bisogno di un soggetto, e rispetto a un tal soggetto essere una cosa relativa come la durata. Ella suppone altresì qualche cosa di anteriore e di determinato nel soggetto stesso, una qualità qualunque, un attributo, una natura del soggetto, che si estenda con esso, e che sia fisso. Vi ha, per esempio, nel latte una estensione o una diffusione di bianchezza, nel diamante una estensione o diffusione di durezza, in ogni corpo generalmente una estensione o diffusione d'antitipia o

di materialità. Ciò posto, egli è chiaro che qualche cosa precede l'estensione nel corpo, e puossi in certo modo asserire che l'estensione è per lo spazio ciò che la durata è per il tempo. Durata ed estensione sono attributi di cose; ma tempo e spazio sono presi come fuori delle cose e servono a misurarle.

Quelli che distinguono lo spazio dal corpo lo considerano come una sostanza che costituisce il luogo, laddove i cartesiani, ed anche Malebranche, lo identificano con la materia, e assegnano soltanto il moto per carattere essenziale alla estensione. Ma i cartesiani vogliono con ciò dare tacitamente ad intendere che la estensione non basta per costituire la materia ossia il corpo, poichè sono obbligati di aggiugnervi la mobilità, che è una conseguenza della antitipia, e senza la quale un corpo non potrebbe essere urtato o mosso da un altro. Quando i cartesiani dicono che il moto è una conseguenza della estensione perchè questa è divisibile all'infinito, e che una delle sue parti può essere se-

parata dalle altre, i lor avversarj non accordano siffatta conclusione, e rispondono che ben si puonno indicare nominativamente le diverse parti della estensione (separata dal corpo) e distinguerle logicamente, ma che non è possibile separarle tra loro. Leibnizio, benchè ammettesse una distinzione tra l'idea di estensione e quella di corpo, sosteneva però che l'estensione non è sostanza, o che non vi ha cosa alcuna la quale abbia la sola semplice estensione. Ed accordando anche la realità di siffatta sostanza, non escludeva la differenza tra l'estensione e l'attributo cui essa, ovvero la diffusione (come idea relativa), si riferisce, e che sarebbe la situazione o la località. La diffusione di luogo formerebbe lo spazio, che in certo modo sarebbe il *primum recipiens*, o il soggetto primitivo della estensione, e pel quale essa estensione farebbe parimenti parte delle altre cose che trovansi nello spazio. Quindi l'esistenza, come attributo dello spazio, è la diffusione o la continuazione della situazione o della

località, nella guisa che l'estensione del corpo è la diffusione dell'antitipia ossia della materialità. Difatto il luogo è tanto nel punto che nello spazio, e per conseguenza può esistere senza esistere senza estensione o diffusione; ma la diffusione ovvero la semplice lunghezza forma una linea locale che ha estensione. Lo stesso dicasi della materia, la quale esiste sì nel punto come nel corpo, e la sua diffusione nel solo senso della lunghezza forma una linea materiale. Le altre continuazioni o diffusioni in larghezza e in profondità producono la superficie ed il solido dei geometri: insomma, lo spazio è nel luogo, ed il corpo nella materia.

Da questo ragionamento resulta che non si può concepire nè l'estensione nè il corpo indipendentemente dalle altre cose. Si dee dunque ammettere o che i corpi non sono sostanze, o che l'essere concepito indipendentemente dalle altre cose non è una qualità di tutte le sostanze, ancorchè nel resto un tal carattere non appartenga propriamente che

alle sole sostanze. Diffatto essendo il corpo un tutto, esso dipende essenzialmente dalle altre cose di cui è composto e che fanno parte di lui medesimo. Non vi ha che le monadi, cioè le sostanze semplici ed indivisibili, che sieno veramente indipendenti da tutte le altre cose concrete create.

Malebranche disse pure che tutto quello, che ha tali modificazioni che non si possono spiegare con l'estensione, differisce dal corpo. Ora, l'anima ha modificazioni di questa specie; essa anzi non ha antitipia, cosicchè propriamente parlando empie il suo luogo da se; perocchè le sensazioni piacevoli, i desiderj, e tutte le idee, non sono rapporti di distanza, nè si possono misurare con piedi o con pollici, come lo spazio o ciò che lo riempie.

Si accordava Leibnizio con Malebranche quanto alla idea che le modificazioni dell' anima non sono modificazioni della materia, e per conseguenza che l'anima non è materiale; ma non era interamente contento del modo con che

il filosofo francese provava questa proposizione. Secondo Malebranche, le idee non sono rapporti di luogo, perchè noi non le misuriamo; ma un epicureo, diceva Leibnizio, potrebbe obbiettare che ciò deriva dal non conoscer noi bene le idee. Se noi avessimo conoscenza dei corpuscoli che producono le idee ed i moti necessari per farle nascere, noi vederemmo che le idee sono misurabili, e sono semplici e dilicatissimi giochi macchinali. Non sembra nemmeno che la natura de' colori consista, quanto alla sua intima essenza, in qualche cosa suscettibile d'essere misurata; eppure, se è vero che la causa di tal qualità degli oggetti risieda in certe configurazioni e movimenti, che, per esempio, la bianchezza della spuma provenga da una quantità di piccole bolliccine concave e lisce come specchi, si potrà riferire questa stessa qualità ad una cosa meccanica, materiale, e suscettibile d'essere misurata. Credette Leibnizio di allegare una prova migliore della spiritualità dell'anima dicendo che ogni materia è

passiva, proposizione che tutti i materialisti o tutti i filosofi meccanici sono obbligati di ammettere. L'origine della attività non può dunque essere una modificazione della materia; ma il moto ed il pensiero debbono avere un'altra causa. Ben comprese Leibnizio quali obbiezioni potevano farsi al suo argomento, e sapeva che molte sette filosofiche, cioè i platonici, gli aristotelici, ed anche le scuole moderne, lungi dall'accordargli menomamente la semplice passività della materia, spiegherebbero anzi meccanicamente lo stato attivo e il passivo con le forze primitive della materia stessa. Per combattere quindi tali difficoltà egli si riportò agli *Atti degli eruditi*, ove aveva sviluppata la sua dottrina, secondo la quale l'attività vien riferita ad una entelechia primitiva che trovasi nella materia; e che ha sotto di se il potere passivo. Codesta entelechia primitiva altro non è che ciò che pure chiamasi anima, una sostanza semplice, immateriale, indivisibile ed indistruggibile, un principio di vita. Non vi ha parte alcuna,

per piccola che sia, di una massa materiale, che non racchiuda corpi organici, dotati del potere di percezione, ovvero di una specie d'anima. La necessità di supporre una forza agente da se ne' corpi per ispiegare i movimenti di essi è la prova più evidente che i principj del meccanismo, da cui hanno a tirarsi le leggi del moto, non possono prendersi da ciò che è puramente passivo, geometrico, o materiale, ovvero, per usare altri termini, non si possono dedurre da semplici assiomi matematici; dovendosi ricorrere alla metafisica reale per giustificare le regole dinamiche.

Dall' altro lato potevasi parimenti allegare contro la prova della immaterialità dell' anima data da Leibnizio, che Dio può produrre immediatamente tutto ciò che si suole attribuire all' anima, e che per conseguenza le modificazioni e le azioni che oltrapassano la forza della materia, non basterebbero per ammettere anime specificatamente diverse da essa materia, perocchè sarebbero effetti di Dio. Questa obbiezione si applica non

solo alla dottrina di Leibnizio, ma anche alla opinione di Malebranche, anzi più a questa che a quella. Leibnizio rispose: le modificazioni attribuite alle anime, e che noi sentiamo nella nostra propria, non possono essere modificazioni di Dio. Quanto poi alle azioni non si può per lo meno negare a noi stessi le nostre azioni interiori, e queste bastano, perchè la materia come cosa puramente passiva non ne è in verun modo capace. Ma la intera ipotesi, che attribuisce tutte le azioni dell'uomo alla Divinità fa dell'umana natura e de' suoi fenomeni un miracolo; ed anche irragionevole e indegno della sapienza divina. Usando dello stesso potere di immaginar cose che la sola onnipotenza ammirabile di Dio potrebbe render possibili, si sarebbe in diritto di sostenere che Dio è solo nel mondo, e che produce tutti i fenomeni nella sua anima, come se esistessero altre cose fuori di lui, ancorchè non esistessero realmente.

Nondimeno qualunque sia il sentimento che in ciò si adottò, l'ipotesi che Dio

produce tutte le operazioni dell'anima nella materia, obbliga necessariamente a credere nella esistenza della Divinità. Coloro dunque che negano l'immortalità dell'anima dovrebbero almeno ricorrere a Dio, ancorchè sì volontieri ricusino di farlo. Ma una volta che sieno obbligati di riconoscere l'esistenza di un Dio, di uno spirito infinitamente possente e infinitamente saggio, non è più difficile di provar loro che Dio ha creati anche altri spiriti immateriali, infiniti al pari di lui, e che non potrebbe esser giusto, se le anime nostre perissero insieme ai corpi.

Dopo avere stabilita la differenza tra anima e corpo, che forma la base dei principali suoi dommi filosofici, Malebranche erasi sforzato a mostrare che le idee percette dall'anima sono realità; andò anzi più oltre, e sostenne che esse idee hanno una esistenza eterna e necessaria, e che sono i paradigmi del mondo visibile, laddove le cose che noi crediamo vedere fuori di noi sono spesso illusorie e sempre transitorie. Tra i suoi

argomenti è notabile il seguente: Suppongasi che Dio annienti tutti gli esseri creati, eccettuato un sol uomo, e che egli stesso dipinga a quest'uomo gli oggetti, l'uomo vedrà le stesse bellezze della natura che vede senza l'attuale supposizione; dunque le bellezze che egli vede realmente non sono materiali, ma intelligibili.

Leibnizio accordò che le cose materiali non sieno gli oggetti immediati delle nostre percezioni, ma trovò giustamente che la prova della ipotesi di Malebranche era assai poco soddisfacente. Il filosofo francese ne traeva per lo meno una conchiusione poco esatta dicendo che, dappoichè in caso di annientamento delle cose esteriori, noi vedressimo tutto in un mondo intelligibile, noi dobbiamo anche attualmente veder tutto in un mondo intelligibile. Forse che le nostre percezioni attuali ed ordinarie non possono essere di tutta altra natura che le straordinarie che Dio si darebbe immediatamente dopo la distruzione degli enti creati? Aggiungasi che

dall' annichilimento delle cose create non ne seguirebbe necessariamente che noi conoscessimo tutto in un modo intelligibile. Quelli che credono alla influenza dei corpi sulle anime potrebbero dire che nel caso di distruzione dei corpi Dio forse provederebbe alla loro mancanza, e produrrebbe nelle nostre anime le qualità che i corpi vi fanno nascere, senza che perciò ci fosse bisogno nè di idee eterne nè di un mondo intelligibile. Ed anche se tutto succedesse in noi nel modo ordinario, come nel supposto caso di annichilamento, vale a dire se si ammettesse che noi producessimo noi stessi le percezioni in noi, come opinava Leibnizio, ovvero se, giusta la opinione di Malebranche, Dio producesse i fenomeni interni in noi, senza che il corpo vi esercitasse veruna influenza, sarebbe egli allora necessario di suppórre le idee esteriori? E non basterebbe che tai fenomeni fossero semplici modificazioni nuove e passaggiere dell' anima nostra? Malebranche erasi soprattutto appoggiato allo spazio per provare che

le idee obbiettive sono realità eterne. Se noi abbiamo una idea di questo spazio, ne abbiamo una dell' infinito; ma l' idea dell' infinito è infinita ella stessa; ed un oggetto infinito non potrebb' essere una modificazione dell' anima nostra che è finita; vi sono dunque idee obbiettive che noi percepiamo, e che tuttavia non sono modificazioni della nostr' anima. Se si obbietta, per esempio, che la terra oppone una resistenza, e che per conseguenza è un solido, Malebranche risponde che la resistenza può essere immaginaria come accade in sogno, ma che le idee non sono mai illusorie.

Dal canto suo non negava Leibnizio che da noi si abbia una idea della perfezione infinita, perchè basta pensar l'assoluto, e fare astrazione da ogni limite per convincersene. Abbiamo anzi anche una percezione dell' infinito, attesochè ne partecipiamo, col partecipare un cotal poco alla perfezione. Puossi nondimeno a ragion dubitare che si abbia da noi una idea di un tutto infinito, o di un

infinito composto di parti; atteso chè il composto non può essere assoluto. È vero che noi concepiamo egregiamente essere, per esempio, possibile che ogni linea retta sia più lunga di un'altra; ma non abbiamo idea veruna di una linea retta infinita, vale a dire più lunga di tutte le linee rette possibili.

Poteva Malebranche valersi di un sutterfugio per evitare questo argomento di Leibnizio, e dire che la sola idea obbiettiva della estensione è infinita, ma che il pensiero che noi ne abbiamo, e che è una modificazione della nostr' anima, non è altrimenti infinito. Ma come avrebbe egli allora provato che noi abbiamo bisogno di alcuna cosa più che dei nostri pensieri e dei loro oggetti in noi, e che un' idea infinita esistente in Dio fosse un oggetto necessario per averne soltanto un pensiero finito? Non bastava forse che le idee corrispondessero a' pensieri? In questo caso adunque non resta più verun mezzo di avere consimili idee. Malebranche si spiegò nel seguente modo: Lo spirito non vede

l' infinito come se il misurasse col suo pensiero; non di meno non basta che egli non ne vegga il tutto, perchè potrebbe sperar di trovarlo, ma concepisce che non esiste. Accade qui come in geometria, cioè che per quanto lungi si spinga la suddivisione non si troverà mai una parte di un lato del quadrato, per quanto piccola esser si possa, che possa essere altresì una parte della diagonale, ovvero che possa misurarla esattamente. Nello stesso modo veggono i geometri gli ascintati della iperbole, cui fanno bene di non poter giammai arrivare, benchè vi si avvicinino infinitamente. Questo modo di conoscere l' infinito, diceva Leibnizio, è certo ed incontrastabile, e prova eziandio che gli oggetti sono innumerevoli e senza limiti, ma benchè se ne possa concludere non esservi un ultimo tutto finito, non ne segue perciò che conoscasi realmente un tutto infinito. Non avvi linea retta infinita, ma ogni linea retta può essere prolungata e sorpassata da un' altra maggiore. L'esempio dunque cavato dallo spazio non sommi-

nistrà alcuna prova speciale che debbasi ammettere la presenza di alcune idee esistenti per se medesime, e diverse dalle modificazioni passeggiere dei nostri pensieri, parendo essere questi sufficienti a se soli. Per qual ragione non potressimo noi vedere le cose in noi? Egli è vero che io veggo la loro essenza o la loro possibilità, anche quando non ne veggo la real loro esistenza, e che codeste possibilità, anche non vedute da noi, sussistono sempre come verità eterne, la intera realità delle quali posar deve sopra alcuna cosa attualmente reale, vale a dire in Dio: ma la quistion sta in sapere, se siamo autorizzati a dire che noi le vediamo in Dio.

Un altro mezzo propose Leibnizio per giustificare l' opinione di Malebranche, benchè paia molto paradossale a tutti quelli che non hanno il potere d' innalzare la mente loro al disopra de' sensi; io sono persuaso, diss' egli, che Dio è il solo oggetto esterno ed immediato per le anime, essendo egli il solo esistente fuori di esse e che agisca imme-

diatamente sovr' esse; i nostri pensieri e tutto ciò che contengono, come comprendenti una perfezione qualunque, sono continuamente prodotti dalla non interrotta sua attività; quindi ricevendo noi le nostre perfezioni limitate dalle sue che sono infinite, ne siamo immediatamente affetti, e in questo senso può darsi che la nostra mente sia affetta in un modo immediato dalle idee eterne in Dio, essendovi alcuni pensieri che si riferiscono a tali idee o che ne partecipano, e in altri termini veggendo la nostra mente tutta in Dio.

Dopo avere così discussi i raziocinii filosofici e le critiche delle opinioni contrarie alle sue, che leggonsi negli opuscoli e nelle lettere di Leibnizio, indicherò ora alcune delle sue eccellenti osservazioni sullo stile filosofico che formano l' argomento di alcune memorie annesse alla sua edizione dell' *Antibarbarus philosophicus* di Mario Nizolio.

A tre qualità si può restringere la perfezione dello stile, e sono: chiarezza, verità ed eleganza, e non l' utilità la

quale spetta al soggetto e non allo stile. La chiarezza dipende dalla scelta delle espressioni, che debbono tutte essere note al lettore attento o versato nella cognizion del soggetto di che si tratta, altrimenti convien cominciare dallo spiegargliele con esattezza e precisione. Ma non unicamente dalle isolate parole la chiarezza risulta, bensì anche dalla costruzion loro. Nondimeno Leibnizio pensava che l' oscurità e la diffusione della costruzione sembrino diffetti, piuttosto dell' oratore e del poeta che del filosofo, il qual deve per conseguenza attenersi in ispezial modo alla chiarezza delle parole ed espressioni ch' egli usa. Sopra di che egli aveva forse ragione, sebbene uno de' nostri filosofi più moderni e più celebri faccia una notabile eccezione alla sua regola. L' eleganza non è così necessaria allo stil filosofico: tuttavia Leibnizio conveniva poter ella servire a svegliar l' attenzione, a commovere, e a rendere la memoria meno pigra. Non si può aspirare alla certezza ed alla verità se non in quanto la materia com-

porti queste due qualità. Riguardandola ben da vicino si finisce per trovare che la certezza, anche allora che lo scrittore adoperi la più severa attenzione intorno alle sue definizioni, altro non è che la chiarezza. Uno che concepisce chiaramente una cosa, ne è così certo quanto è possibil di esserlo; veggendosi agevolmente che la verità di una proposizione non si intende quando non si conosce il significato delle parole, vale a dire quando la proposizione non è chiara.

Due vizj si oppongono alla chiarezza dello stile filosofico: l' oscurità, ovvero se così può dirsi, la troppa chiarezza, e l' ambiguità della espressione. Nel primo caso il significato delle parole è affatto ignoto; nel secondo se ne presentan molti tra i quali non si sa quale l' autore abbia voluto intendere. Per evitare questi due difetti Leibnizio varj savj consigli ha lasciato. Se l' accettazione usata di una parola si allontana dal senso ch' ella dovette avere in origine, conviene seguire più presto l' uso ordi-

nario e ricevuto che il primitivo significato; ma se il senso che si dà alla parola non è contrario a un certo significato conforme alla etimologia, debbesi stare con questa. Quando una parola ha molti significati bisogna sforzarsi di astrarne la significazione generale, la quale contiene tutte le altre accettazioni usitate, come usan fare i commentatori teologi rispetto a termini e locuzioni della Santa Scrittura; ovvero, se così non può farsi, conviene stabilire da se un uso in certa maniera primitivo, dal quale tutti gli altri significati derivino. Quando si è scelto un dato senso per una parola, bisogna, tosto che l' occasion si presenti, esprimerlo con una definizione dell' oggetto da essa parola indicato; altro non essendo la definizione che la spiegazione del senso annesso ad una espressione; e tale definizione non solo debb' essere vera ma eziandio realmente chiara.

Bisogna per quanto è possibile evitare i termini tecnici, e soprattutto astenersi da tutte le parole o non usate nel linguaggio ordinario o straniere al

lettore o contrarie al buon senso, Insisteva Leibnizio gagliardemente su questa regola, benchè egli stesso abbia usate espressioni tecniche nella esposizione del suo sistema filosofico, e ne abbia inventate di nuove, *termini technici*, diss'egli, *cane pejus et angue fugiendi sunt*. Forse ebbe dipoi occasion di osservare che questa regola da lui data mentre era giovane, non è suscettibile di una applicazione esclusiva, e che debbesi aver presente eziandio il precetto di Cicerone: *novis rebus nova sunt imponenda nomina*. Fissato una volta il senso di una parola, convien rimanervi costantemente fedele, senza di che cagionasi naturalmente e necessariamente oscurità e contraddizione nelle idee. La manìa di adoperare termini tecnici, ovvero di dare alle parole un senso diverso dell'usato, è perniciosissima. I filosofi comuni (*philosophi plebej*) non si distinguono sempre per la novità degli oggetti, delle loro meditazioni, o per la originalità delle loro idee, ma soltanto per un'altra maniera

di pensare, o per considerar essi le cose sotto un aspetto diverso, coll' associarle e compararle con altre cose. Il miglior mezzo di cattivarsi l'attenzione degli uomini è quello di parlare di cose note con parole nuove, perocchè il volgo è allora dispostissimo a creder nuove anche le stesse cose o idee. *De caetero tantum abest, ut philosophi res abstrusiores et nobiliores sentiant, ut potiùs contrà, antequàm incomparabilis Verulamius, aliique praeclari viri philosophiam ex äeris divagationibus aut etiam spatio imaginario ad terram hanc nostram et usum vitae revocarunt, saepe cinifło aliquis alchymista solidiores et praeclariores de rerum natura comprehensiones habuerit, quam philosophaster quispiam (necque enim negamus, etiam inter philosophos, eos praesertim, qui ex Aristotelis et veterum fontibus potius, quam lacunis scholasticorum, sua hauserunt, viros solide et ad usum doctos complures superfuisse) inter claustra solis sive haeccietatibus, sive hoceitatibus incumbens.*

Aveva Leibnizio già emanata una proposizione generale, che quello che non può essere espresso intelligibilmente e in termini popolari, ad eccezione delle sensazioni immediate, come sarebbe i colori, gli odori, i sapori, va posto nel numero delle sottigliezze, ed abbia assolutamente a bandirsi dalla filosofia. Quindi alcuni dei migliori filosofi moderni hanno adottato un eccellente metodo forzando i dialettici loro avversari ad esprimere chiaramente tutte le idee loro, ovvero, se volessero schivare questa difficoltà, costringendoli a renderle in una lingua vivente. Sarebbero i dialettici per lo più non poco imbarazzati a ciò fare, e riuscendovi sarebbero volti in ridicolo dalle persone assennate che non sono perfettamente al fatto del latino delle scuole. In tal modo i Francesi e gli Inglesi hanno a poco a poco potuto bandire il metodo scolastico di ragionare, perchè quelle nazioni cominciarono di buon'ora a trattare la filosofia nella lingua loro, sì che anche il volgo potesse giudicarne; e lo stesso avvenuto

sarebbe senza dubbio anche in Italia, se i teologi scolastici non fossero accorsi in sostegno dei filosofi. Ma in Germania la filosofia scolastica vi rimase dominante fino ai tempi di Leibnizio, a cagione appunto della negligenza della lingua tedesca. Eppure Leibnizio stesso asseriva, che di tutte le lingue viventi nessuna è più propria alla filosofia quanto la tedesca, perchè nessuna è più ricca in parole di un significato reale. L'italiana e la francese nate dalla latina trovaron più facile di imitare la terminològia filosofica delle antiche scuole; locchè non essendo della lingua tedesca, perciò parve ella sempre impropria alle discussioni filosofiche, ma ingiustamente. Non mi fa d' uopo l' aggiungere, che questa osservazione di Leibnizio sulle qualità del tedesco linguaggio rapporto alla filosofia si è pienamente giustificata ne' moderni tempi, dappoichè cominciossi a coltivarlo più generalmente.

Ma nel raccomandare la popolarità nello stile e nelle idee filosofiche Leibnizio osservò non di meno la gran dif-

ferenza che passa tra la filosofia acroamatica e la esoterica. Nella prima tutto si dimostra scientificamente: nella seconda si espongono i resultamenti con ragioni analogiche e topiche, o qualche volta dimostrative, salvo che in questo caso debbono svilupparsi in maniera topica; servendosi di esempi e di comparazioni per rendere le idee più sensibili. La filosofia esoterica permette molto maggior libertà nella classificazione, oppure un più libero campo alla immaginazione, ed esige minore severità della acroamatica; tuttavia per quanto il suo metodo possa esser libero, debbe astenersi per quanto è possibile dall' uso dei tropi. Rimprovera Leibnizio alla filosofia scolastica il soverchio uso dei tropi, locchè a primo aspetto parrebbe un paradosso; tra i quali colloca le parole *dependere*, *inhaerere*, *emanare*, ed *impluere*. Suarez vantavasi di avere immaginato quest' ultimo termine per indicare l' idea generale di occasionare. É vero che oggidì siffatte metafore, ed altre ancora, sono introdotte nella termi-

nologia filosofica, e che comprendonsi le idee che vi sono annesse; ma se si risale sino al vero e primitivo loro significato, trovasi ch'elle eran tutt' altro che proprie alle idee che dovevano rendere, e coloro che i primi le usarono non avevano troppo argomento di gloriarsi della invenzion loro.

Dopo la morte di Leibnizio pubblicaronsi varj suoi manoscritti che si conservavano nella reale biblioteca di Annover. Renderò conto del contenuto di un di essi intitolato: *Historia et commentatio linguae carateristicae universalis, quae simul sit ars inveniendi et judicandi.* Rimarchevole è questo opuscolo, perchè Leibnizio esponendo come fosse condotto fin dalla sua gioventù all'idea di una lingua universale, idea da lui sempre e con crescente calore proseguita in appresso, vi si trovano alcuni documenti, che debbono riuscire interessanti agli ammiratori di quel grande uomo, e spander lumi sulla sua storia.

Comincia Leibnizio dall'antico domma, che Dio ha fatto tutto in peso, numero

e misura. Ma vi sono cose che non possono essere pesate perchè mancanti di forza e di potere: ve n' ha di quelle che non hanno parti e quindi non possono misurarsi, ma nessuna ve n'ha, cui il numero non sia applicabile. Il numero è dunque in certo modo una figura metafisica, e l' aritmetica è una specie di statica dell'universo, per mezzo della quale si cercano e determinano i poteri e le qualità delle cose. Con ciò si esprime facilmente l'origine della opinione che i numeri contengano misterj, idea che i pitagorici furono i primi a concepire e moltissimi moderni hanno abbracciata, benchè nessuno abbia avuto la chiave della vera natura del segreto.

Credette Leibnizio di averla scoperta, trovando che si può assegnare un numero caratteristico ad ogni cosa. In tal modo si arriva a produrre una lingua generale e caratteristica che nel tempo stesso contiene l' arte di inventare e di giudicare, e che opera nel gener suo ciò che i segni aritmetici ed algebrici fanno rispetto ai numeri ed alle gran-

dezze astratte. Leibnizio giustamente trovava questa idea originale, perchè è vero che erasi già più volte tentato di comporre le tavole di tutte le idee delle cose, e di formare con esse una lingua caratteristica generale, di cui potessero anche i popoli stranieri valersi per comunicarsi reciprocamente le idee loro; ma nessun saggio espresse nel tempo stesso l'arte dell'invenzione e del giudizio come lo esprimeva il suo.

É una sciagura che Leibnizio si sia limitato a far conoscere affatto generalmente la sua idea, senza poi svilupparla. Ei parla in termini così precisi della possibilità di eseguire il suo piano, che chiaro si vede esisterne la realità tutta intera nella sua mente. Siccome nella sua gioventù ad ogni cognizione che cercava acquistare, prima ancora di averla bene intesa, arrivava a nuove scoperte, così gli venne l'idea, che oltre alle categorie semplici ve n'abbia ad esser altre contenenti nell'ordine naturale non solo tutte le idee semplici ma anche tutte le composte; e questa idea

lo condusse a quella di un Alfabeto di tutte le cognizioni umane, e gli mosse il pensiero che combinando quell' alfabeto e analizzando le parole che se ne formerebbero, potrebbesi inventare e giudicare ogni cosa. Era ancora assai giovine quando espose i risultamenti delle sue ricerche su questa materia nella *dissertatio de arte combinatoria*, la qual pubblicò nel 1666.

Faceva Leibnizio le maraviglie in veggendo che nessuno de' sommi logici, tra i quali oltre Aristotile e Cartesio poneva egli anche il tedesco Gioachimo Iung, non avesse immaginata prima di lui questa idea, parendogli che lo sviluppo dei principj logici avrebbe dovuto condurveli essi pure. « Me, aggiung' egli, « nulla alia causa in his meditationibus « denituit, etsi tot aliis modis distrac« tum, quam quod magnitudinem ejus « totam vidi, et quod assequendi ratio« nem mirè facilem detexi. Hoc enim « est illud, quod intentissimis medita« tionibus tandem inveni. Itaque nunc « nihil aliud opus est, quam ut cha-

« racteristica, quam melior, quantum
« ad grammaticam linguae tam mirabilis,
« dictionariumque plerisque frequentio-
« ribus sufflecturum, satis est, consti-
« tuatur, vel quod idem est, ut numeri
« idearum omnium characteristici ha-
« beantur. Nihil, inquam, aliud opus
« est, quam ut condatur cursus philo-
« sophicus et mathematicus, quem vo-
« cant, novâ quadam methodo, quam
« praescribere possum, et quae nihil in
« se continent aut difficilius, quam alii
« cursus, aut ab usu et captu remo-
« tius, aut à consuetudine scribendi
« alienius. Nec multò plus laboris exi-
« geret, quam in nonnullos cursus aut
« nonnullas encyclopaedias, ut loquun-
« tur, jam impensum videmus. Aliquot
« selectos homines rem intra quinquien-
« nium absolvere posse puto; intrà bien-
« nium autem doctrinas, magis in vita
« frequentatas, idest moralem et meta-
« physicam, irrefragabili calculo exhibe-
« bunt. Numeris autem characteristicis
« plerarumque notionum semel consti-
« tutis habebit genus humanum organi

« genus novum, plus multo mentis po-
« tentiam aucturum, quam vitra optica
« oculos juverunt, tantoque superius
« microscopiis, et telescopiis, quanto
« prestantior est ratio visu. Nec un-
« quam acus magnetica plus commodi
« navigantibus attulit, quam haec cy-
« nosura experimentorum mare tranauti-
« bus feret. Quae alia inde consequen-
« tur, in fatorum arbitrio est; nisi
« magna autem et bona esse non pos-
« sunt ». Sciaguratamente codesti gran frutti che Leibnizio aspettava dalla creazione di una lingua caratteristica generale non si sono per anco verificati.

CAPITOLO IV.

Storia e Filosofia di Locke.

Uno de' più celebri contemporanei di Leibnizio fu Giovanni Locke, il quale trovò in esso il suo principale antagonista, e che non fu meno ardente di lui a stabilire la filosofia sopra solide basi. Egli nacque nel 1632 a Wrington nella

Inghilterra e fece i suoi primi studi a Londra. Nel 1651 entrò nel collegio di Cristo a Oxford. La filosofia aristotelico-scolastica che ancor vi regnava gli divenne assai presto fastidiosa, tanto più ch' egli era poco soddisfatto del metodo che allora tenevano le accademie; cosicchè si contentò di formare il suo gusto e lo stile con lo studio della letteratura classica, e col frequentare le persone dotte. La lettura delle opere di Cartesio fece sorgere le prime scintille de' suoi talenti filosofici; perchè sebbene non approvasse egli il suo sistema, contro il quale molte obbiezioni gli si presentavano alla mente, pure lo preferì a cagione della chiarezza delle idee e dello stile; conchiudendo da ciò che la ripugnanza da lui sino allora sentita per la filosofia unicamente proveniva dai maestri o dagli scrittori che aveva intesi o letti. Da quel punto raddoppiò l'ardor suo per le scienze e si consecrò specialmente allo studio della medicina. Benchè la debolezza della sua salute non gli abbia poi permesso di

esercitare codest' arte e che nemmeno ne prendesse la laurea, pure versatissimo era nella conoscenza perfetta delle medicinali dottrine, ove stiasi alla testimonianza di molti dotti medici inglesi.

Nel 1664 Locke partì coll' ambasciadore inglese per la corte di Brandeburgo, e stette un intero anno a Berlino. Tornato in Inghilterra fece conoscenza del cancelliere conte di Shaftsbury, il quale lo consultò come medico, e ben presto onorollo della sua intima amicizia. Visse Locke a Londra in casa di quel generoso signore, senz' essere obbligato a pensare a' suoi interessi economici. Nel 1658 accompagnò in Francia il conte di Northumberland, il quale avendo fatto un viaggio a Roma lasciò lui a Parigi con la contessa, cui tenne dietro in Inghilterra dopo la morte del di lei marito; e allora riprese alloggio nella casa del conte Shaftsbury.

Nel 1670 mise la prima mano al suo *Saggio sull' umano intelletto*, ma nol terminò. Shaftsbury diventato nel 1672 gran cancelliere d' Inghilterra, Locke

ottenne l' impiego di segretario della presentazione dei beneficj, e lo perdette nel successivo anno per la disgrazia del gran cancelliere. Anche l' impiego di segretario della commissione del commercio che ebbe nel 1674, gli venne tolto nell' anno stesso. Temendo egli di essere attaccato di ftisi polmonare, intraprese il viaggio di Montpellier, dividendo colà i suoi ozj col conte di Pembroke, e trattennesi a terminare l'opera sua sull'umano intelletto. In questo frammezzo Shaftsbury riconciliatosi colla corte, il richiamò presso di se nel 1679. Obbedì Locke, tuttocchè la sua salute non fosse perfettamente ristabilita, anzi andasse soggetto all' asma cui mal conveniva l'aria di Londra, e che il costrinse di poi a passare la maggior parte dei suoi giorni alla campagna.

Ma il conte di Shaftsbury cadde novellamente in disgrazia, e rinchiuso dapprima nella Torre di Londra si vide poi sforzato di spatriare, recandosi in Olanda, ove lo Statolder principe Guglielmo d'Orange, che fu poi re d'In-

ghilterra, lo accolse distintamente. Locke non credendosi sicuro nella Gran Brettagna, abbandonò quell'isola nel 1683, e andò a stabilirsi ad Amsterdam. Ivi ridusse a termine il suo *Saggio sull'intelletto umano*, mentre il partito realista fortemente animato contro di lui nulla risparmiava in Inghilterra per suscitargli nemici e sciagure. Venne cancellato dalla lista dei membri del collegio di Cristo di Oxford malgrado la opposizione di quel vescovo Giovanni Fell; anzi le persecuzioni giunsero sino al segno di far emanare un decreto del re, prescrivente il di lui arresto e trasporto in Inghilterra, locchè il costrinse a tenersi nascosto nelle case degli amici.

Nondimeno sopravvenuta la rivoluzione che fece salire il principe di Orange sul trono inglese, Locke non solo ottenne la libertà di ritornare in patria, ma vi fu anche nominato commissario del commercio e delle colonie; il qual politico cangiamento gli avrebbe assai più fruttato, se la debolezza della sua

costituzione gli avesse permesso di attendere più seriamente a quei pubblici affari.

Nel 1694 comparve per la prima volta in lingua inglese il suo *Saggio sull'intelletto umano*, intorno a cui da sì lungo tempo lavorava, e che il pubblico accolse sì favorevolmente, che pochi anni dappoi dovette farne una nuova edizione. D'allora in avanti ei visse quasi sempre o nella villeggiatura del conte di Pembrok, o presso la famiglia di Masham, uno dei generi di Cudworth. Impiegò il suo tempo a comporre altre opere, che andò progressivamente pubblicando; ed avendo intrapreso il viaggio di Londra nell'inverno dell'anno 1697 per obbedire agli ordini del re che desiderava conversar seco lui, il freddo esercitò sulla sua già languente salute una funesta influenza, per cui morì nel 1704 d'anni 73.

L'origine dell'uman sapere e la natura dell'intelletto dell'uomo, furono i principali oggetti delle sue filosofiche meditazioni. La teoria da esso esposta

su questo proposito viene generalmente qualificata sotto il nome di filosofia di Locke, e quella fu che gli attrasse gran numero così di ammiratori che di nemici. Locke non era pago nè delle opinioni degli antichi filosofi, nè di quelle degli immediati suoi predecessori e specialmente di Cartesio. Non sapeva persuadersi che si dessero idee innate esistenti benchè non isviluppate nello spirito, prima d'ogni specie di percezione per mezzo dei sensi, e credeva che tale ipotesi, quanto alla natura dell'intelletto umano, posasse sopra una pura illusione. Il suo scopo quasi esclusivo fu quello adunque di scoprire codesta illusione, di mostrare l'impossibilità delle idee innate, e di far vedere come l'anima tragga le sue cognizioni, nessuna eccettuata, dalle percezioni anteriormente ricevute per mezzo dei sensi. Secondo lui l'osservazione è l'unica fonte cui l'uomo attinga il suo sapere. Egli considerava l'anima come una tavola rasa, come una semplice potenza di attività logica, alla quale vengono

somministrati gli oggetti esteriormente. Quando vogliasi ben conoscere la sua teoria della origine del sapere la miglior via da tenersi è quella da lui stesso adottata nel suo *Saggio sull' intelletto umano.*

I. A provar l' esistenza delle idee innate sì speculative che pratiche citasi per lo più l' unanime consenso degli uomini, e questa unanimità non può spiegarsi fuorchè ammettendo essere realmente innate codeste idee: giacchè d' altra parte quanto alle idee, alle regole, ed alle massime sperimentali gli uomini sono estremamente discordi tra loro. Se un tal generale consenso rispetto a certe idee o a certi principj avesse realmente luogo, come sarebbe possibile di darne un' altra spiegazione soddisfacente, così non proverebbe nulla di ciò che si vuole che esso dimostri. Ma il fatto principale si è, che realmente non esiste. Dunque l' argomento tratto dall' unanime accordo degli uomini intorno alle idee ad ai principj fondamentali, posando sopra un fatto illusorio, sarebbe

più proprio a provare che non esistono sì fatte idee ne' principj, anzicchè a mostrare che sieno innati. Pongansi per esempio i principj seguenti: *Ciò che è, è; è impossibile che una cosa stessa sia e non sia in uno stesso tempo.* Questi principj, più di nessun'altro, potrebbero considerarsi come innati; ma molti uomini, e tra questi i fanciulli e gli ignoranti non ne hanno la menoma conoscenza. È una sciocchezza il dire che l'anima abbia originalmente delle idee che essa nè precepisce nè concepisce. Non può l'anima contenere in sè una proposizione ch'ella non conobbe giammai, o di cui non ebbe mai la coscienza; perocchè altrimenti si avrebbe a credere che tutte le proposizioni vere, a cui lo spirito acconsente, fossero innate. Dunque se i sovrenunciati principj sono realmente innati, conviene che anche i fanciulli e gli idioti li conoscano e ne sieno informati; ma questo appunto non si accorda con la osservazione.

A questa obbiezione si suol rispondere che gli uomini acquistano la cono-

scenza di tai principj ed altri simili quando sono giunti a far uso della loro mente, e che questo fatto basta a provare che i principj sono innati. Puossi interpretare questa proposizione in due diverse maniere. O significa che appena gli uomini fan uso del loro intelletto, intendono e riconoscono cotai principj; o che l' uso dell' intelletto ajuti l' uomo a scoprire i principj medesimi, e gli insegnino a conoscerli con certezza. Ma se l' intelletto discopre i principj, come vuolsi da ciò provare che siano innati? Altronde, come puossi pensare che il soccorso dell' intelletto sia necessario a scoprire i pretesi principi innati, se l' intelletto stesso, giusta la teoría dei difensori delle idee innate, altro non è che la facoltà di dedurre verità incognite dà principj già cogniti? Noi potremmo allora credere che il soccorso dell' intelletto sia parimenti necessario tanto perchè i nostri occhi veggano gli oggetti visibili, quanto perchè il nostro intelletto comprenda ciò che si trova originariamente in lui e ciò che non può

essere in lui prima ch'egli abbia riguardato sopra di se. Come sarebbe egli possibile che la natura avesse primitivamente scolpita nell'anima una cosa che è la causa e la regola dell'intelletto, e che ella esigesse tuttavia l'uso di questo stesso intelletto per essere discoperta? Finalmente il tempo in cui noi giugniamo a servirci del nostro intelletto non è già quello nel quale acquistiamo la prima conoscenza di detti principi, vale a dire in cui ne siamo informati. Quante traccie dell'uso dell'intelletto non si osservano ne' fanciulli molto tempo prima dell'epoca in cui abbiano la più lieve tintura del principio di contraddizione? E il volgo, ed i selvaggi passano anche l'età della ragione, e spesso l'intera vita, senza pure averne il menomo sospetto.

Se si applaudisce ad una proposizione e se vera è creduta tostochè vien concepita, ciò però non prova ch'ella sia innata. Che se tal circostanza dovesse effettivamente aver forza di prova, ne seguirebbe che tutte le verità alle quali

diamo il nostro assenso tostochè le comprendiamo, fossero innate. Quindi *due e uno far tre* e lo *zuccaro non essere amaro* dovrebbero parimenti essere cognizioni innate, e così pure mille altre proposizioni di simil genere. Nondimeno siccome in tutti i casi l'uomo non conosce la verità di codeste diverse proposizioni se non dopo che sono state a lui comunicate e che egli le ha concepite, benchè spesse volte le intenda immediatamente dopo che a lui son fatte conoscere, egli è chiaro che non possono essere innate, giacchè se il fossero non vi sarebbe bisogno di impararle, o di dedurle della esperienza per via di astrazione.

Un' altra prova che cotai principj non potrebbero essere innati si è che, se il fossero, la coscienza avrebbe a esserne più chiara negli ignoranti, ne' fanciulli e ne' salvaggi che in verun altro individuo, atteso che sono essi meno d' ogni altro corrotti dalla educazione delle scuole, dalle opinioni ricevute., e dai pregiudizj dominanti; tuttavia egli è precisamente

in quelle tre classi, che più oscuri riescono. Se ne acquista dunque la conoscenza in quel modo che si acquistano tutte le altre, e così essendo non si vede, perchè non dovessero avere l'origine medesima delle altre.

Non vi è maggior numero di principj pratici innati di quel che vi sia di idee teoriche innate. Locke in questo luogo se ne appella al giudizio di tutti coloro che sono versati nella storia del genere umano, o che hanno alcuna sperienza del mondo, per decidere se esista una sola verità pratica, la qual sia generalmente ed indubitabilmente riconosciuta, come dovrebbe esserlo nel caso che fosse innata. La maggior parte degli uomini riguardano la giustizia e la fedeltà a mantener le promesse come un principio pratico necessario, sentimento che nutrono anche i ladroni tra loro ed i più gran malvagi ne' loro complotti. Ma gli uomini non osservano codesti principj se non come regola di convenienza nell'interno delle società loro, bene comprendendo che le loro associa-

zioni non potrebbero senza essi sussistere, e che non confermandovisi sarebbe impossibile di conseguire lo scopo del proprio loro particolare interesse. Ciò non ostante non si dee credere che la giustizia sia considerata come un principio pratico necessario da un uomo, il quale decida bensì equitativamente co' suoi associati, ma che al tempo stesso spogli o trucidi i galantuomini sulla pubblica strada. La giustizia e la fedeltà sono i vincoli necessarj di ogni società qualunque: ond'è che i malviventi che vivono in guerra aperta col resto del mondo, debbono addottarli fra loro, essendo anzi impossibile che senza tal condizione nessuna masnada di briganti compongasi. Ma chi sosterrà che uomini abituati a vivere di furto, di rapina e di assassinj, abbiano i principj innati di giustizia e di fedeltà, e che vi si conformino appunto perchè sono innati in essi?

Si potrà forse dire che costoro rendono un tacito omaggio alla giustizia ed alla fedeltà, e che hanno la coscienza,

che sono principj pratici necessari per la vita sociale, ancorchè l'esterna loro condotta trovisi in opposizione all'intimo loro convincimento. Ma Locke risponde: Le azioni degli uomini sono sempre le migliori interpreti de' lor sentimenti, e siccome è provato che la condotta esterna di alcune persone smentisce codesti pratici principj, così non devesi ammettere che sieno essi generalmente riconosciuti, nè quindi conchiuderne l'originale loro priorità. Altronde ella è cosa strana e al buon senso contraria, il supporre principj pratici innati che unicamente si limitino alla contemplazione; imperocchè vi hanno, rispetto alle azioni, principj pratici presi dalla natura, e che debbono fare che le azioni sieno ad essi appropriate, senza ristringersi a produrre soltanto un applauso speculativo riferibile alla verità loro: altrimenti sarebbe inutile il distinguere i principj pratici dalle massime teoriche.

La natura ha dato incontrastabilmente all' uomo il desiderio del bene e l'avver-

sione al male. Sono questi, se così vuolsi, principj pratici innati, i quali influiscono continuamente su tutte le nostre azioni; ma sono anche impulsioni dello istinto, e non idee o principj dell'intelletto.

Locke allega altresì varj argomenti in favore e contro, che meritano di essere conosciuti, perchè sono di grande importanza quando trattasi di valutar la morale di parecchi filosofi inglesi venuti dopo di lui, ed anche le idee dei più moderni moralisti tedeschi.

1. Contra il domma delle regole morali innate puossi obbiettare, non potersi allegare veruna regola morale, che sia immediatamente evidente per se medesima, e ancor non abbia bisogno di essere provata. Dicasi ad un uomo *che egli non dee contenersi cogli altri se non come vorrebbe che gli altri si contenessero con lui*, ancorchè intenda egli bene il senso di questa regola, non commetterebbe perciò una assurdità se chiedesse per qual ragione il dover suo lo obblighi a conformarvisi. In conse-

guenza la verità di questa regola e di altre massime morali dello stesso genere dipende dalle cognizioni che si suppone averne somministrate le basi, locchè non potrebbe accadere se fossero innate. È regola assai generalmente nota, che *debbonsi eseguire i proprj doveri.* Chiedasene ad un cristiano il perchè, ed egli risponderà: *perchè Dio che ha proporzionato la nostra eterna felicità alle nostre azioni meritorie così vuole*; se ne interroghi un partigiano di Hobbes, ed egli dirà: *perchè l'interesse dello stato l'esige, e perché Leviathan vi punirà se non lo fate*: si domandi finalmente un filosofo pagano, e questi darà la seguente risposta: *perchè la massima contraria è ignobile, al di sotto della dignità dell'uomo, e in contraddizione con la virtù, la qual forma la perfezione suprema della umana natura.* Egli è perciò che le opinioni degli uomini non diversificano tanto in nessun'altra cosa quanto rispetto alle massime morali, le quali variano secondo le differenti specie di felicità cui ciascuno

aspira, e tal differenza sarebbe assolutamente impossibile se vi fossero massime morali innate.

2. È vero che gli uomini stimano ed amano generalmente la virtù. Tale stima ed affezione non provengono dell' essere innate nell' uomo le massime della virtù, ma piuttosto dipendono dalla naturale connession loro con la felicità, che le rende vantaggiose ed utili a ciascun uomo. Quando l' uomo crede di accorgersi che la virtù non assicurerà la sua felicità, egli è ben raro che le rimanga fedele, e che non inclini maggiormente al vizio.

3. La coscienza non è neppur essa una prova della esistenza di una regola morale innata; imperocchè fondasi ella sul giudizio che si fa della validità e verità di alcune regole morali, le cui basi vengono somministrate dalla educazione, o dalla osservazione autotica delle conseguenze che le azioni strascinano con se. Essa è il frutto della educazione, dell' esempio dei nostri simili, delle leggi, dei costumi nazionali ecc.

Se essa somministrasse una prova in favore dei principj pratici innati, converrebbe in tal caso che i principj morali contrarj fossero del pari innati, perocchè alcuni uomini pongono tanta coscienza a fare una cosa, quanta altri a non farla. Altronde come potressimo noi agire così soventi contro la testimonianza della nostra propria coscienza, se innate fossero le basi e le leggi della coscienza stessa! Citiamo soltanto un esercito che saccheggi una città presa d'assalto, e dimandiamo qual sentimento di principj morali provino allora i saccheggiatori, o qual voce della coscienza intendano essi durante quell'azione! Locke riferisce un gran numero di maniere barbare e crudeli che i costumi e le usanze autorizzano e giustificano presso varj popoli, ma che a noi sembrano abbominevoli giudicandole secondo le nostre morali opinioni. Nei quali casi cosa divengono i principj innati di giustizia, di pietà, di riconoscenza, di equità, di castità ec.?

4. Gli uomini oltre a ciò son bene

lontani dall' essere d' accordo nelle loro massime morali. Salvo le regole che sono o pajono necessarie, perchè formano la base della esistenza di ogni società, appena esiste una sola massima morale la qual non sia rigettata o negletta dall' uno o dall' altro, e spesso anche da classi e caste intiere di un popolo, secondo che la moda o i pregiudizj il prescrivono. Dannosi anche intere nazioni, le quali non riconoscono alcune regole morali. Molti uomini si conformano a massime che essi nel fondo del loro cuore non credon vere, ma così fanno a solo fine di conservare la reputazion loro tra le persone della lor classe che basano sovr' esse regole la loro condotta.

5. Quelli che ammettono i principj pratici innati non possono assolutamente dire quali essi sieno. Se ne esistessero realmente, dovrebbe esser facile distinguerli dalle altre verità, che la sperienza insegna più tardi, o da quelle di cui sono essi stessi la fonte. Voler movere dubbio sul loro numero è lo stesso

che volerlo movere sul numero dei nostri diti. Ma nessuno ha saputo per anco dare il catalogo di codesti principj innati, e quindi coloro che li difendono, non hanno diritto di maravigliarsi che nessuno vi si conformi, poichè non sono nemmeno in istato di accennarli nominativamente. Se i partigiani delle varie sette filosofiche si avvisassero di darci una lista dei principj pratici innati, ognuno la comporrebbe giusta la sua ipotesi particolare; dal che noi caviamo un'argomento per conchiudere che quei principj non sono innati.

In questa occasione Locke esamina la teoria stata già sviluppata da lord Herbert nel suo trattato *De veritate*. Herbert ammetteva sei caratteri distintivi delle idee generali innate, cioè la priorità, l'indipendenza, l'universalità, la certezza, la necessità e il modo di conformazione. Dati codesti caratteri, egli supponeva innati i principj seguenti: *Avvi un Dio; Dio debb'essere adorato; la virtù congiunta alla pietà è la miglior maniera di servir Dio; l'uomo*

dee correggersi de' suoi errori; hannovi premj e pene dopo questa vita.

Non nega Locke che codesti principj stabiliti da Herbert non sieno d'una verità evidente, e che dopo averli convenevolmente spiegati ed illustrati non sia difficile ad una creatura ragionevole di non conformarvisi; ma pone in dubbio se posino sopra impressioni innate di Dio, e che, giusta le espressioni usate da Herbert, sieno *notiones communes in foro interiori descriptae*; imperocchè quei cinque principj fondamentali o non sono tutti, o son più che tutti, i principj comunicati primitivamente all'anima dalla Divinità, attesocchè altri ne esistono, i quali secondo i caratteri dallo stesso Herbert assegnati, meritano la preminenza sovr'essi, come è, per esempio, la massima: *fa agli altri ciò che vorresti che gli altri facessero a te.* Oltre a ciò, tutti i caratteri da esso assegnati ai principj innati non si riscontrano ne' principj sovr'indicati; perchè il primo, il secondo e il terzo non si trovano in alcuno, e gli altri appena li

presentano; essendovi non solo individui isolati, ma anche intere nazioni, che non vi credono. L'altra massima che *la virtù congiunta alla pietà è la miglior maniera di servir Dio*, può ella essere un principio innato, se la parola virtù è sì difficile a comprendersi e sì incerta nel suo significato, e se gli oggetti a cui si riferisce vanno sottoposti a tanti dubbj e a tante difficoltà? Questo principio, supponendo pure che avesse il carattere assegnatogli da Herbert, sarebbe dunque una regola affatto vaga per le azioni dell' uomo, ed offrirebbe una incertissima guida nel commercio della vita. La massima che *l'uomo deve pentirsi e correggersi dei suoi errori*, sarebbe del pari poco istruttiva considerandola come innata, imperocchè ella presenta tosto la questione di sapere quali azioni sieno erronee; ma la voce errore offre una quantità di significati diversissimi, e quindi l'applicazione di tal principio non è meno incerta di quella del precedente. Non puossi tuttavia credere che Dio abbia inculcato al-

l'uomo tali principi pratici ch' egli non fosse capace d'intendere, e di cui non potesse fare immediatamente un giusto uso.

Combatte Locke la ipotesi platonica delle idee acquistate dall'anima per mezzo della intuizione del mondo intellettuale in uno stato anteriore alla vita presente, e che si ridestano in tempo della sua unione col corpo per effetto della impressione degli oggetti esterni. Osserva egli che le idee generali si formano in conseguenza delle idee particolari, e che queste debbono l'origin loro alle sensazioni. È vero che questa osservazione non confuta l'ipotesi di Platone, ma Locke fa vedere al tempo stesso in qual modo le idee generali si formino dalle particolari, prendano da esse le qualità loro, e non sarebbero possibili senza di esse; e così rovescia l'ipotesi, e quindi l'essenzial base del sistema di Platone. Fu non di meno patentemente ingiusto verso gli antichi difensori delle idee innate, e molto più verso i moderni, come i cartesiani, at-

tribuendo loro la opinione che l'anima racchiuda in se *a priori* coteste idee nella astratta universalità loro, e quali vengono espresse dalle formole scientifiche. Poteva egli, per vero dire, confutare siffatta opinione col mezzo della sperienza ordinaria; ma era essa il frutto di una falsa interpretazione. Tanto i platonici che i cartesiani avevano soltanto preteso che certe idee fondamentali fanno parte della disposizione naturale dell'intelletto; accordando però aver esse d'uopo della sperienza, mercè la quale la mente le sviluppi scienziatamente per riflessione ed astrazione; locchè spiega per qual ragione i fanciulli e gli ignoranti non possano aver la coscienza della universalità loro astratta e delle loro formole scientifiche.

II. Volle adunque Locke non poter l'anima nulla racchiudere in se *a priori* che non sia immediatamente presente nella coscienza, come pertinente a lei medesima. La sperienza è la fonte unica dell'umano sapere; ed è o esterna o interna; e non vi ha generalmente che

due generi di idee, cioè quelle che si cavano dalla sperienza esterna (*idee di sensazione*), e quelle che nascono dalla interna (*idee di riflessione*). Oggetti delle prime sono tutte le cose corporee: delle seconde le facoltà interne dell'anima, cioè il percepire, il pensare, il dubitare, il credere, ecc. Le idee di riflessione giungono più tarde che quelle di sensazione, perchè nè le operazioni dell'anima nè esse stesse non si offrono con chiarezza alla coscienza come le cose corporee, per via delle impressioni esterne che i sensi ricevono, e perchè altronde suppongono o la riflessione o l'astrazione. Traeva da ciò Locke una conclusione, cioè che nessuna idea è possibile senza coscienza, perchè aver le idee e averne la coscienza sono due cose identiche. Contraddiceva dunque la asserzione di Cartesio che l'anima pensi sempre, e che la sua essenza consista nel pensiero. Non è necessario all'anima il pensare sempre come non è necessario il sempre moversi al corpo, essendo il pensiero per l'anima ciò press' a poco

che è il moto pel corpo. Non è il pensiero in verun modo l' essenza dell'anima, ma soltanto uno dei suoi fenomeni. Se dunque il pensiero è un atto proprio dell'anima e fondato sulla essenza di lei, non è necessario che essa pensi continuamente, e sia continuamente in azione. Può questa esser forse una qualità del Creator delle cose, il quale nè sogna nè dorme giammai, ma non di un ente finito, e ancor meno dell'anima umana. La sperienza ci insegna che noi talvolta pensiamo, e da ciò caviamo la incontrastabile conchiusione che esiste una cosa in noi che ha il potere di pensare; ma la sperienza non ci insegna se quella tal cosa sia una sostanza sempre pensante; e il voler ciò sostenere è lo stesso che il dar per provato ciò che ha bisogno di dimostrazione. Ora, la proposizione che l'anima pensi sempre non ha la menoma evidenza immediata, e per convincersene basta consultar la sperienza.

Si può accordare che l'anima non sia mai senza pensiero in un uomo che vegli,

perchè è questa una condizion necessaria dello stato di veglia. Ma il sonno o i sogni sono essi gli stati dell' uomo intero sì dell' anima che del corpo? È questa una quistione che merita d' essere profondamente meditata, perchè difficile si è l' intendere che una sostanza pensi senza averne la coscienza. Se l' anima pensa in un uomo addormentato, senza che ella il sappia, si può domandare, se durante quello stato ella provi alcun sentimento di piacere o di dolore, se sia allora suscettibile di felicità o di sciagura? Certamente l' uomo che dorme ne è tanto suscettibile quanto il letto o la terra su cui giace. Essere felice o infelice senza averne la coscienza è cosa assolutamente impossibile. Se fosse vero che l' uomo addormentato avesse idee e sentimenti di piacere e di dolore, senza provarne coscienza, allora Socrate che dorme e Socrate che è desto, non sarebbero più una stessa persona; ma l' anima di Socrate addormentato, e Socrate svegliato, ossia l' uomo composto di corpo e d' anima, sarebbero due per-

sone, perchè Socrate svegliato non ha veruna nozione dello stato felice o infelice in cui si trova l'anima mentre Socrate dorme, nè può averne la menoma idea senza provare questo stato. Ecco perchè non si può persuadere coloro che hanno dormito un sonno profondo e senza sogni, che abbiano o sentita o pensata cosa alcuna durante quel sonno. In vano si obbietta che gli uomini sognano, e non si ricordano i fatti sogni, e che per conseguenza l'anima pensa e può pensare durante il sonno senza averne la coscienza. Sognare è uno stato che si avvicina di molto a quel di vegliare. Vegliando ci accade anche spesso di pensare a cose, di cui ci è impossibile di ricordarci a capo di alcune ore; ma ciò non prova che sempre si sogni dormendo. Locke cita un uomo il quale non ricordavasi di aver sognato sino all' età di venticinque anni, e non conosceva tale stato; e crede giustamente che di tali esempj ve n'abbia parecchi.

Se fosse anche vero che l'uomo con-

tinuasse a pensare durante il sogno, i suoi pensieri dovrebbero allora essere più ragionevoli e più esatti di quanti altri può avere; perocchè l'anima sola agirebbe, senza che la sua azione fosse ad ogni istante interrotta e turbata da nuove impressioni ed immagini degli oggetti esteriori. Oltre a ciò, come può sapersi che un uomo addormentato pensi, quando non lo sà egli stesso? La di lui ignoranza in questo proposito è un fatto positivo della sperienza, che nessuno potrebbe mettere in dubbio.

III. Le idee, tanto di sensazione che di riflessione, corrispondono agli oggetti; ossia nessuna cognizion degli oggetti è possibile, salvo quella che le nostre idee determinano. Ma in generale le idee sono semplici e non suscettibili di analisi ulteriore, o composti di idee semplici. Le semplici nascono solamente dalle sensazioni esterne o interne, come un sentimento, un odore, un sapore; esse costituiscono finalmente la ricchezza e tutta la intera materia del saper nostro; perchè tutte le idee composte possono

ridursi ad idee semplici. L'intelletto non può nè produrre queste ultime da se medesimo, nè cangiarle, ma è obbligato a prenderle quali gli sono offerte. Le idee semplici dipendono inoltre o dalle percezioni di un solo senso, o dalle percezioni riunite di molti. Quindi le idee della luce e dei colori sono il resultato delle sensazioni dell'occhio; quelle degli odori e de' sapori dalle sensazioni del naso e della lingua. All'incontro le idee della estensione e della figura si riferiscono simultaneamente alle sensazioni della vista e del tatto. Una folla di cotali idee semplici, una folla, per esempio, di sensazioni del gusto e dell'odorato, non portano un nome particolare, ma non ne risulta perciò veruna difficoltà, poichè non trattasi che di stabilir la natura e i confini dell'intelletto in generale.

Non era intenzione di Locke di edificare un sistema di metafisica; non di meno egli sviluppa molte idee fondamentali di questa scienza, onde mostrare come nascano dalle idee semplici

della sperienza. Tali sono le idee della solidità, dello spazio, della estensione, della figura, del moto e della quiete; che sono fornite dalla sperienza esteriore: quelle del pensare e del volere, che la sperienza interna insegna a conoscere; e quelle della esistenza, della unità, del potere, del piacere, e della volontà, che debbono l'origin loro alla sperienza esterna ed interna simultaneamente.

Pone Locke una distinzione importante intorno alla conformità delle nostre idee con le cose e le qualità loro. Diffatto distingue le qualità primitive dalle qualità secondarie. Le prime appartengono realmente agli oggetti, e ne sono inseparabili: come sono l'estensione, la figura, la solidità e la mobilità. Le altre non possono venir considerate obbiettivamente come qualità reali de' corpi, ma dipendono dal meccanismo della organizzazione sensibile, ed altro non sono che qualità obbiettive apparenti, come i colori, gli odori, i suoni, i sapori. Tuttavia le qualità del

secondo genere si fondano su quelle del primo, e sotto questo aspetto non si può rifiutar loro la realità in generale.

IV. L'intelletto lavora le idee semplici, e ne produce quindi un infinito numero di nuove; ma le operazioni logiche dell'intelletto consistono, 1.° nella combinazione di molte idee per non più formarne che una sola; 2.° nella opposizione e comparazione delle idee, locchè dà origine alle idee relative; 3.° nella astrazione, che genera le idee generali. L'essenza dell'intelletto in generale è la facoltà di comprendere la concordia o il contrasto nelle operazioni logiche, e di riferire le idee composte alle semplici. Locke distribuisce tutte le idee composte in tre classi, secondo che hanno rapporto agli stati delle sostanze, o alle sostanze medesime, o ai rapporti loro. Le prime risultano da differenti idee semplici che sono combinate, o provengono dalla ripetizione delle medesime idee, come le qualità numeriche composte. Le altre esprimono o una sola sostanza, o collezioni di sostanze,

come sono le idee di una truppa, di un esercito. Lo stesso caso corre per le idee relative.

Entra poscia Locke nelle particolarità necessarie per far comprendere come le idee composte si formino di idee semplici. L' idea dello spazio, per esempio, procede dalla osservazione raccolta dalla vista e dal tatto, della distanza che esiste fra i corpi. Nuove combinazioni dei rapporti dello spazio danno luogo alle idee delle masse; e, siccome abbiamo la coscienza che tali complicazioni non incontrano mai nè ostacolo nè termine, da ciò viene per noi l' idea dello infinito. Nello stesso modo arriviamo alle idee della figura e delle sue modificazioni, combinando diversamente le parti che limitano l' estensione. Locke combatte eziandio l' opinione cartesiana, che corpo ed estensione sono identici. Un corpo empie lo spazio; lo spazio in se stesso è vuoto, ed ogni corpo può penetrarlo. Lo spazio non è fisicamente divisibile, cioè non è possibile di moverne le parti, laddove il corpo è di-

visibile fisicamente, e ogni sua parte può muoversi.

Ma quale idea formavasi Locke dello spazio? Ei lascia indecisa una tale questione, e al tempo stesso si pone a dimostrare quanto sieno poco atte ad appagare alcune delle spiegazioni ricevute. Se si dice che l'estensione è la esistenza delle parti, le une fuori delle altre, questo è lo stesso che deffinirla per se medesima. Nemmeno si può determinare se lo spazio sia una sostanza o un accidente; poichè di tutte le definizioni della sostanza conosciuta nessuna riesce soddisfacente. Se la sostanza è sempre la stessa, tanto rapporto a Dio, quanto agli spiriti finiti ed ai corpi, questi non si distinguono se non che per le limitazioni, e per le modificazioni di essa sostanza. Ma se la sostanza differisce rispetto a ciascuno di codesti tre oggetti, nessun filosofo ha per anco determinato queste tre diverse idee della sostanza. Del resto Locke allega, in favore della esistenza obbiettiva del vuoto, gli stessi argomenti, che già adoperarono gli epi-

curei in appoggio della dottrina medesima.

L'osservazione della serie non interrotta delle nostre idee durante lo stato di veglia ci dà l' idea della successione, e quella della distanza fra due punti di questa serie ci conduce alla idea della durata. Quando cessiamo di osservare una tale successione delle idee, come accade nel sonno profondo, allora più non abbiamo l' idea della durata. Diceva Locke essere il tempo una durata determinata da una certa massa; ma definendolo così confondeva il tempo in generale con una parte del tempo. Siccome la coscienza di poter sempre accrescere l'estensione senza mai toccarne i confini produce simultaneamente in noi l' idea dell' infinito, così la coscienza stessa ci somministra quella della eternità. L' idea dell' infinito deriva generalmente dalla estensione e dalla durata; le parti di tale estensione e di tale durata son calcolabili, e si prestano senza fine ad una addizione di altre parti: ecco perchè non puossi che impropriamente

attribuire l' infinità alla saggezza, alla possanza, alla bontà, e ad altri consimili oggetti. Da ciò pure conchiude Locke che l' idea di una cosa infinita e di uno spazio infinito è negativa, e che per conseguenza non si ha a confondere l' idea di uno spazio infinito con quella della infinità dello spazio.

L' idea di un potere proviene dalla osservazione che le cose esterne a noi nascono e periscono, e dal cangiarsi delle nostre idee per effetto sia della azione degli oggetti esterni sui sensi, sia della influenza della nostra interna volontà. Cotesto potere o è passivo o attivo. Tutte le specie di oggetti sensibili ci insegnano a conoscere il primo, e la propria nostra attività è quella che ci offre la cognizione più evidente del secondo.

In questa occasione esamina Locke la natura della libertà umana. Egli definisce la volontà, il potere di determinare la presenza o l' assenza di una certa idea, ovvero, rispetto al corpo intero, di preferire sia il moto al riposo, sia il

riposo al moto. Ma la libertà è il potere di pensare e non pensare, agire o non agire, a piacer suo. Essa dunque suppone necessariamente la facoltà di pensare e la volontà, e non è riserbata a questa sola, ma appartiene all'uomo tutto intero. Ecco il perchè Locke trovava essere assurdo il dimandare se la volontà sia libera. La volontà è determinata dall'intelletto, il quale dal canto suo lo è dallo stato incomodo, che si può indicare sotto il nome generale di desiderio, salvo soltanto che bisogna distinguere il desiderio dalla volontà. Se noi siamo soddisfatti di uno stato attuale, restiamo in esso e non cerchiamo di cambiarlo, perchè soltanto il malcontento dello stato presente è quello che ci fa operare, o che determina la volontà. Ne segue da ciò che il sommo bene non è la causa determinante finale della volontà. Si ha un bel volere persuadere alcuno che uno stato sia migliore di quello in cui egli si trova, che se egli ne è contento non vorrà giammai trapassare nell'altro. Un ub-

briaco non tralascia di bere anche quando si trovi del tutto convinto delle triste conseguenze della passione del vino, e di quelle più vantaggiose della sobrietà. In fine l'uomo può o non può soddisfare codesto desiderio di un meglio, e in ciò consiste l'essenza della sua libertà.

Spesse volte ci occorre di trovare che certe idee semplici sono sempre combinate. Sebbene esse costituiscono una pluralità di idee associate, non di meno noi ce le figuriamo come una idea semplice, perchè noi le incontriamo costantemente unite insieme. Egli è in certo modo impossibile a noi l'intendere che esse possano sussistere isolatamente, e ciò ne induce ad ammettere qualche cosa in cui esse si trovino. La sostanza è dunque un soggetto totalmente a noi sconosciuto per se medesimo, e mercè il quale noi ci figuriamo solamente certe qualità come unite in un tutto, e persistenti in questa associazione. Le idee particolari delle differenti sostanze generano poscia le idee collettive di molte

sostanze unite insieme, e finiscono per dare origine a quella dell'universo.

Le idee di cause e di effetto provengono in noi dal vedere molti oggetti particolari, tanto sostanze che qualità, acquistare la realità per la influenza di altri oggetti.

Locke cerca parimenti nella sperienza la fonte delle idee di identità e di differenza. La prima si forma quando noi paragoniamo un oggetto a lui medesimo in diversi tempi e in diversi luoghi, e conosciamo che è rimasto sempre lo stesso. Da ciò deriva Locke i seguenti principj della identità: una cosa non può esistere che in un solo luogo alla volta; dunque ciò che ha lo stesso principio quanto al tempo ed al luogo, è la medesima cosa. Una massa materiale che non aumenti nè diminuisca, rimane la stessa. Locke dà pure come principio della individuazione l'esistenza di un essere in un dato luogo e in un dato tempo; la quale non può venire da lui comunicata a verun altro essere. Nelle

creature organizzate e viventi l'identità è determinata non solo dalla durata della massa della materia, ma eziandio dalla durata della organizzazione e dalla continuazione della coscienza.

Di tutte le idee che abbiamo, nessuna ci conduce per tanti diversi sentieri, e che non di meno sia più semplice, quanto quella della unità. Essa non ritiene in se verun carattere di pluralità e di complicazione; all'incontro forma la base di tutti gli oggetti delle nostre sensazioni e di tutte le conoscenze che possiamo avere. Puossi applicare il numero all'uomo, agli Angeli, alle azioni, e in una parola a tutti gli oggetti esistenti o immaginabili. Quando noi ripetiamo l'idea della unità, e che uniamo le unità ripetute per addizione, ne risultano le qualità numeriche composte. Fra tutte le idee, i diversi numeri sono quelle che differiscono le une dalle altre nella maniera la più chiara e più precisa. La stessa più piccola variazione dell'unità produce differenza con la combinazione che più le si avvicina, nel

modo assolutamente simile alla combinazione che più se ne allontana. Due differiscono sì chiaramente da uno quanto da duecento, e l'idea di due è così differente dalla idea di tre, quant' è la grandezza della terra da quella di un insetto. La chiarezza delle idee numeriche e la differenza loro separata da tutte le altre, comprese quelle che più vi si accostano, condussero Locke a pensare che le dimostrazioni aritmetiche, benchè non sieno più evidenti e più certe delle geometriche, sono però di un caso più generale e suscettibili di una più precisa applicazione. Siccome le idee aritmetiche sono più precise e più facili a distinguersi che le idee geometriche riferibili all'estensione, dove non è così facile di osservare e misurare tutte le identità e differenze, poichè le nostre idee nello spazio non possono arrivare ad un *minimum*, sopra il quale sia loro possibile di elevarsi come al di sopra di una unità, e che per conseguenza non si scopre la quantità o proporzione della più piccola differenza, in vece che no-

vantuno si distingue tanto da novanta quanto nove mila, sebbene novantuno sia la più piccola aberrazione di novanta, risulta da ciò che la geometria non potrebbe prestarsi ad un uso sì generale e sì preciso come l'aritmetica. Ma, per far uso delle unità ripetute e precisamente distinte le une dalle altre, non che delle loro combinazioni, egli è assolutamente indispensabile di aver de' nomi per indicare i numeri, anche per la ragione che le unità si rassomigliano altronde tutte quanto alla loro essenza, e che ogni numero ossia ogni calcolo aritmetico non è che una ripetizione, una separazione, o una associazione delle medesime unità. Ecco il perchè alcuni popoli selvaggi non possono contare che sino ad una certa serie; e l'impossibilità di passar oltre nasce dal mancare di nomi pei numeri seguenti: di cui non si potrebbe fare senz'essi veruna specie di uso obbiettivo. Ecco pure il perchè i fanciulli imparano a contar più tardi di quello che sarebbe a presumersi, sia per non posseder essi la

facoltà di combinare, sia, come è più verisimile, per mancanza di segni con cui fissare obbiettivamente le grandezze aritmetiche.

Dedotto così in via generale il sapere umano dalla sperienza, Locke dimostra con anche maggior precisione qualmente un tal sapere si formi in tutta la sua concatenazione, e in tutte le sue differenze. Ma prima di trattar quest' oggetto egli consacra un particolare esame al linguaggio, a cagione della sua stretta unione col sapere. Il linguaggio è composto di parole, le quali accennano per la più parte le idee generali di generi e di specie. Locke dunque si appiglia principalmente a spiegar l' origine e la natura delle idee generali, punto di dottrina sul quale egli ha effettivamente sparso la più viva luce.

Le parole non esprimono che le idee della persona che parla, ma si riferiscono immediatamente anche alle idee degli altri uomini; perocchè quegli che parla suppone che gli altri daranno alle parole di cui si serve per rappresentar

ciò ch' ei pensa, le stesse idee che vi applica egli. Ma se le parole indicano quello che è generale negli oggetti, è questo l'effetto, non del caso, ma della necessità. Essendo infinito il numero degli oggetti individuali, egli è impossibile che ciascuno venga con individual nome indicato. Altronde nessun potrebbe imprimere tanti segni nella sua memoria. Ma la indicazione di tutte le individualità ben sarebbe vantaggiosissima per l'uman sapere, atteso che non tutti gli individui possano da tutti conoscersi con eguale esattezza; e quindi moltissimi nomi resterebbero non intelligibili ed inutili ora per gli uni ed ora per gli altri. Finalmente fa d'uopo che la cognizione individuale si alzi alla cognizion generale, o che ad essa si riferisca. I nomi individuali pertanto rimasero proprj agli oggetti che soventi volte si è obbligato di indicare per gli altri, come le città, i fiumi, i monti, gli uomini, ecc.

Generale è la parola quando si usa come segno di una idea generale, e ge-

nerale è l' idea quando in lei si separa l' individuale delle qualità e delle circostanze dal tempo e dal luogo. Ma procede naturalmente da ciò che le espressioni e le idee generali indicano certi generi di individui, e non già gli individui stessi. Quindi l' essenza di ciascun genere di cose altro non è che la idea astratta di ciò che appartiene in comune agli individui del genere. Tutto ciò che porta il nome di genere o di specie non è che una pura invenzione della nostra mente, relativa alle similitudini ed alle analogie degli oggetti. In seguito Locke divide le essenze in reali e nominali; le prime indicano le vere nature e disposizioni interne delle cose, quelle donde le altre qualità dipendono; le seconde dinotano le idee generali del genere. Queste ultime sono in intimo rapporto co' nomi, e sono la medesima cosa che i nomi stessi rispetto alle idee semplici, ed alle astratte che si formano con esse. Quindi l' essenza reale e l' essenza nominale di un triangolo sono una sola e medesima cosa. All'in-

contro queste due essenze presentano una gran differenza, avuto riguardo alle sostanze. Qui noi ignoriamo totalmente l'essenza reale e la vera composizione intima delle sostanze, laddove l'idea generale del genere ci è conosciutissima. Noi conosciamo per esempio l'idea generica dell'oro, ma non abbiamo nozione veruna del principio intrinseco delle qualità e proprietà di esso. Il principio ordinario de' metafisici, che le essenze delle cose sono eterne, si applica soltanto alle essenze nominali e non alle reali, perchè quelle, come idee, rimangono sempre le stesse, e le altre nascono, e periscono con le cose. Da ciò trae pure Locke la conclusione che le sole essenze nominali determinino la differenza specifica delle cose. Si ammette una differenza tra l'acqua e il ghiaccio, non perchè differiscano quanto alla real loro essenza, ma perchè tengono diversi nomi. I mostri provano che la natura non tende giammai a certe forme ed a certe essenze invariabili; e diffatto non si riferiscono a verun genere particola-

re, non avendo veruna delle qualità, essenziali delle cose da cui nascono, o avendone pochissime. Oltre a ciò le essenze reali delle cose ci sono ignote, e non possono per conseguenza servire a stabilir distinzioni e classificazioni specifiche. Il modo di generazione non può diversificare i generi. Prima di tutto, questo carattere non si applicherebbe che agli animali ed ai vegetabili. In secondo luogo, animali di specie diversa producono insieme, di maniera che qui la natura mischia le forme, invece di conformarsi ad un piano fisso ed invariabile. In fine, al tempo della invenzione delle lingue, gli uomini, quando ripartirono i generi, non poterono avere alcun riguardo alle essenze reali, perchè li conoscevano troppo poco, o anche non li conoscevano affatto. La determinazione delle essenze delle cose deriva dunque dall' uomo stesso, ed è un prodotto del suo intelletto, benchè in ciò non sempre si abbandoni alla sua volontà arbitraria, ma si conformi per quanto è possibile ai caratteri che gli

sono offerti dalla natura. Le idee astratte degli oggetti morali e delle azioni morali sono quasi interamente arbitrarie; le essenze nominali delle sostanze lo sono meno, benchè fondate sulla esperienza.

Fin qui Locke erasi occupato delle fonti e della origine delle nostre idee, non che della maniera di indicarle. Tenta di poi di determinarne l'essenza, il valore, e i confini. Ogni cognizione, presa in senso alquanto ristretto, è a parer suo l'osservazione della identità o della differenza delle nostre percezioni ed idee, cosicchè non va essa più in là di queste. Ei non esamina le quistioni, se diasi alcuna cosa cui le nostre percezioni non si possano riferire, e perchè tal cosa non potrebb' essere l'oggetto della nostra cognizione. La cognizione inoltre non può andar più lungi di quello che da noi si sappia travvedere la combinazione ed il rapporto delle nostre percezioni, vale a dire tanto lungi, quanto la sensazione, l'intuizione ed il ragionamento ci portano onde scoprire le associazioni e le relazioni.

La semplice intuizione, che Loke chiama un sentimento immediato di relazione, non abbraccia nemmeno essa immediatamente tutte le idee, perchè avvene alcune, le quali non possiamo paragonare fuorchè per via di una idea intermedia. Quindi, per esempio, la sola intuizione non basta a farci intendere se un triangolo ad angoli acuti abbia una stessa base ed altezza di un triangolo ad angoli ottusi. Il semplice ragionamento parimenti non abbraccia tutte le idee, poichè manchiamo spesso delle idee intermedie necessarie per istabilire un ragionamento. La sensazione è anche assai più limitata della intuizione e del ragionamento, perchè ella non si innalza mai al di là di ciò che cade realmente sotto i sensi. In generale la cognizione si estende alla identità, ed alla dissomiglianza, alla coesistenza, alla relazione o alla esistenza reale delle cose. L' identità e la disparità sono del pari determinate dalla nostra intuizione e dalle nostre idee; perchè noi non possiamo avere alcuna idea di una cosa, senza

comprendere al tempo stesso che tal cosa differisca da tutte le altre. La nostra cognizione è più ristretta rispetto alla coesistenza. Diffatto le nostre idee delle sostanze non sono, come si è detto più sopra, che aggregati di idee semplici riunite in un oggetto solo; ma, secondo queste stesse semplici idee, non vediamo sino a qual punto sieno congiunte o incompatibili con altre idee semplici; ed è perciò che non possiamo determinare quali qualità gli oggetti possano ancora avere, indipendentemente da quelle che ci sono conosciute. Noi sappiamo che l' odore, il suono, e il sapore dei corpi dipendono dal modo di unione delle loro parti; ma ignoriamo come si possano derivare dallo stesso modo di unione. Egli è perciò che ci è impossibile di giugnere con le idee alla conoscenza delle forze e dei poteri delle sostanze. In fine, quanto a ciò che concerne l' esistenza reale delle cose, noi non abbiamo altra cognizione intuitiva che della nostra propria esistenza, altra cognizione dimostrativa che quella

di Dio, ed altra semplice cognizione sensuale che quella di tutte le altre cose, in quanto sentiamo immediatamente la presenza di queste ultime.

Locke passa di poi all'esame dei principj e delle conclusioni tratte dalle definizioni. Ma qui dà troppe prove della sua ignoranza in metafisica e della poca sua conoscenza della natura del sapere a *priori* in generale. Rifiuta egli ogni specie di utilità agli assiomi filosofici ammessi dopo Aristotile. Non sono essi, secondo lui, le sole verità razionali evidenti in se medesime, avendo altrettanta, e forse maggiore, evidenza le proposizioni identiche particolari, ed anche i più limitati casi di queste. Nè sono esse utili, o almeno pochissimo, per lo sapere, perchè si comprendono sempre i casi particolari molto prima di esse. Ciascun sa che due e due fanno quattro, prima di sapere che il tutto debb' essere eguale alle sue parti. Da ciò conchiude Locke che gli assiomi sono del tutto superflui per provare le proposizioni che contengono, e che non

si può quindi farli servir di base a veruna scienza, e che nessuno ha per anco stabilito una scienza per esempio sul principio della contraddizione. Non contribuiscono essi nemmeno all' ingrandimento della sfera delle nostre cognizioni. Si può col mezzo loro provare il vero non meno che il falso, e quindi non puonno al più che alimentare una disputa interminabile. Tra il numero delle proposizioni vuote di senso annovera Locke non solo le identiche, ma quelle ancora dove il carattere di una idea composta gli è assegnata come attributo, per conseguenza tutti i giudizj analitici, come questo: *ogni uomo è un animale*. Siffatti giudizj non ci insegnano nulla che già non ci sia noto, e non accrescono per niente la massa del saper nostro. La sfera delle nostre cognizioni non si ingrandisce realmente se non pei giudizi, in virtù dei quali noi attribuiamo al soggetto un attributo che non è compreso nella idea di questo soggetto. E in tal modo Locke distrugge tutta l'importanza delle cognizioni analitiche.

Maggiori prove della sua ignoranza in metafisica offre Locke quando ragiona egli stesso sui problemi di tale scienza secondo il suo metodo di filosofare. Egli assicura che non si giugnerà mai a scioglierne alcuni, ed invece esser facile a scioglierne altri, quando si rinuncia ai pregiudizj ed alla parzialità di sistema. Tra i problemi che dichiara insolvibili ei pone il seguente: *ciò che è materiale, può pensare?* Noi ben veggiamo che la materia, giusta la sua natura, nè sente nè pensa, ma non è impossibile che Dio desse il poter di sentire e di pensare ad essa o ad alcuna delle sue modificazioni; o almeno non si può in verun modo mostrarsene il contrario. Nell' emettere questa opinione Locke somministrava al materialismo formidabili armi, delle quali non lasciò di servirsi di poi. Ma operar come lui egli è lo stesso, a parlar propriamente, che interdire ogni specie di filosofia su questo oggetto, e rendere il problema insolvibile: perocchè dover ricorrere alla onnipotenza di Dio per ispiegare una cosa,

alla spiegazion della quale le ragioni naturali non pajono bastanti, è un assegnare un termine assoluto al ragionamento ed alla filosofia.

La teoria della origine e natura delle nostre cognizioni certe immaginata da Locke posava sopra principj diametralmente opposti a quelli, da cui Leibnizio derivava la sua. Il filosofo inglese faceva nascere tutte le nostre cognizioni dalla sperienza interna ed esterna; egli escludeva ogni cognizione a *priori* salvo che le astratte; le quali nemmeno fuor che impropriamente meritano questo nome, perchè il contenuto ne è quasi interamente, o anche totalmente, giusta i principj di Loke, preso dalla sperienza, di maniera che sono realmente a *posteriori*. Leibnizio all'incontro non ammetteva alcuna azion fisica esterna delle sostanze corporali sull'anima, neppur quella del corpo col quale essa anima si trova più prossimamente annessa; ma pretendeva che le leggi necessarie della cognizione sono fondate a *priori* nell'anima, e che la intera serie delle per-

cezioni e delle operazioni dell' anima procede unicamente dal suo principio interno. I due filosofi erano dunque antagonisti naturali un dell' altro pei sistemi loro.

La teoria di Locke dovette tanto più fissare l' attenzione di Leibnizio, quanto più generalmente ricevuta era con un entusiasmo che spiegasi facilmente con la popolarità della esposizione e col carattere stesso di questa dottrina, poichè era sempre affidata agli auspici ed alla condotta della sperienza. Leibnizio dunque vi fece osservazioni critiche e negative, molte delle quali vennero in luce ai tempi di Locke, che non sì bene le accolse come si avrebbe creduto. La critica però del filosofo tedesco non venne interamente finita, vivente il suo avversario, e quindi non apparve di seguito, perchè Leibnizio non voleva polemizzar contro un morto, benchè avesse partecipato a molti sapienti le sue osservazioni. Soltanto dopo la sua morte vennero impresse le analoghe memorie nelle sue *opere filosofiche* sotto

il titolo di *Nuovi saggi sull' intelletto umano*, *dell' autore della Armonia prestabilita*, e questo libro è in forma di dialogo.

Leibnizio rende intera giustizia ai talenti filosofici ed al merito del suo avversario, senza dissimulare perciò quello ch' egli considerava quai vizj ed imperfezioni del sistema di lui. Egli sviluppa con precisione e chiarezza la propria sua teoria della origine e della natura delle nostre cognizioni. Tiene essa il mezzo tra quella di Locke ed il cartesianismo, e quindi contribuì moltissimo a schiarire questo punto importante di dottrina, ed a ravvicinarla al termine ove doveva essere conosciuto e di una maniera pienamente soddisfacente.

Comincia Leibnizio a combattere l'asserzione che aveva servito di punto di partenza a Locke, quella cioè che non vi puonno essere idee innate, e che tutte le nostre cognizioni, senza eccezione, prendono l' origin loro nella sperienza interna o esterna. Egli fa vedere che i sensi non dipingono sempre che

cose individuali, e non mai generalità: che per conseguenza non può cercarsi in essi la causa di queste ultime, o ricorrervi per ispiegarle. Non è neppure possibile di derivare dalla sperienza acquistata dai sensi le idee fondamentali della cognizione, necessità, identità, sostanza, ed altre, perchè i sensi non ci offrono gli oggetti di cotali idee. Fondasi Leibnizio anche sopra altre ragioni, cioè, che le percezioni degli oggetti sensibili non possono essere prodotte nè immediatamente e miracolosamente da Dio, nè dalla azione fisica dei corpi medesimi, azione la quale è incomprensibile, massimamente nel sistema delle monadi: bisogna dunque che tutte le percezioni ed idee nascano dal principio interno dell'anima, nella quale esse non possono venir dal di fuori.

Oltre a ciò, noi abbiamo evidentemente alcune cognizioni a *priori*, come sono i princípj necessari e le verità matematiche, che non solo travedonsi prima della sperienza e indipendentemente da lei, ma che anche non si può me-

nomamente comprendere col suo soccorso. Nessuna induzione, per esempio, qualunque sia il numero dei fatti a cui si appoggia, procurar potrebbe ad una proposizione questa generalità e questa necessità rigorosa, mercè le quali noi riconosciamo i principj logici e le verità matematiche. Tutte le induzioni non altro mostrano di più se non che un oggetto è nel tal modo, ma non fanno vedere che sarà sempre in tal modo, che debb'esserlo sempre, e che può esserlo altrimenti. Ora, siccome noi abbiamo le cognizioni generali rigorosamente necessarie, e queste non possono provenire dalla sperienza, così esse aver debbono il fondamento loro a *priori* nell'anima. Ma in questo proposito Leibnizio fa espressamente osservare che l'anima non contien punto le idee innate nella loro generalità astratta, e meno ancora nelle loro formole scientifiche, ma solo ne contiene le disposizioni, in quella maniera che potrebbesi disegnare la figura di un Ercole nelle vene di un pezzo di marmo, benchè fa-

cesse ancor d'uopo dell'opera dell'artista per iscoprire le vene, e togliere il superfluo della pietra. Certe idee e verità sono innate in noi, non nel senso di essere realmente presenti alla coscienza e dell'entrar loro in azione, ma come istinti ed inclinazioni, sebbene sien queste sempre accompagnate da qualche attività, che è solamente insensibile. Quindi lo sviluppo delle idee innate suppone realmente la sperienza, affinchè l'anima diriga sovr'esse l'attenzione sua, ed applichi le proprie facoltà a produrle.

Spiegava Leibnizio codesta sperienza, e il suo rapporto con l'attività interna dell'anima in una maniera tutta sua, che ebbe ad adottare onde restar fedele al suo sistema. I sensi, diceva, somministrano soltanto l'occasione delle percezioni, ma non sono i canali per mezzo dei quali i corpi agiscono fisicamente sull'anima e producono le percezioni. Lo sviluppo delle conoscenze in generale si dirige verso il corpo, corrisponde armonicamente alle operazioni delle monadi di cui quel corpo si compone, ed

è per questa direzione che affetta lo sviluppo delle cognizioni innate, rispetto a quelle che Leibnizio chiamava empiriche. Dio associò all' anima un corpo che conviene al modo particolare di sviluppo delle sue percezioni, e reciprocamente al corpo un'anima le cui operazioni interne sono in armonia con lui. Ecco perchè il corpo sembra agire sull'anima e l'anima sul corpo; ma questa reciproca influenza non ha realmente luogo. Se uno o più sensi mancano all' uomo, non prova le percezioni che que' sensi gli procurano. E questo effetto non proviene da diffetto dei sensi corporei, ma piuttosto dallo sviluppo delle percezioni nell' anima. Lo stesso accade in senso inverso, quando l' anima non può movere il corpo a piacer suo.

Qui si riconoscono evidentemente le contraddizioni cui porta il sistema delle monadi, quando si applica al rapporto tra le cognizioni *a priori* e quelle *a posteriori*. Non solo, non ammettendo l'influenza reciproca del corpo sull' anima e dell' anima corpo, si distrugge assoluta-

mente la causa della successione determinata dalle nostre percezioni, ma vuole ancora Leibnizio che l' impressione degli oggetti sui sensi sia la causa occasionale dello sviluppo delle cognizioni a priori. Queste dunque, secondo lui, sarebbero impossibili senza i sensi. Ma perchè, puossi dimandar giustamente, fa mestieri di una impressione organica sui sensi, se l' anima sviluppa tutte le sue percezioni da se stessa e senza l' influenza del corpo? Nondimeno Leibnizio confutava su ciò Locke, il quale pretendeva che la cognizione chiamata pura trae unicamente la sua fonte dalla sperienza. Il filosofo tedesco provava assai dimostrativamente ch' ella proviene anzi dalle disposizioni innate dell' anima, benchè non rischiari bastantemente la natura delle cognizioni a *priori* stesse, come tutta questa materia in generale.

Leibnizio cita pure l' esempio di molte idee che Locke avea derivate dalla sperienza, e fa vedere che tal deduzione non giova nulla ad esaurire il soggetto ed appagare la mente. L' idea della durata

non può fondarsi unicamente sulla sperienza, poichè le nostre sensazioni e percezioni succedonsi con troppa irregolarità per poter noi formarci l'idea del tempo o di un puro continuo. Lo stesso dicasi quanto alla idea della eternità, non potendo le sensazioni esterne farci comprendere che la ragione che ci determina ad aggiunger sempre altri momenti al tempo gli uni dopo gli altri esisterà sempre. Le idee semplici ammesse da Locke, e dalle quali faceva provenire tutte le altre per complicazione, sono tutt'altro che semplici, e risultano anzi da sensazioni moltiplici, che noi per vero dire non abbiamo sempre la facoltà di distinguere le une dalle altre; quindi si erra a riguardarle come semplici.

Leibnizio sorse eziandio contro la proposizione di Locke che l'anima non sempre pensi, perchè non sempre abbiamo la coscienza del pensiero, e combatte parimenti le conchiusioni che l'inglese filosofo ne aveva tratte. Egli all'incontro pose per principio che l'anima,

come sostanza semplice, è continuamente in azione, e che produce sempre nuove percezioni. È vero che non sempre abbiamo la coscienza di esse percezioni: questo difetto di coscienza non solamente accade nel sonno e nei svenimenti, ma anche nello stato di veglia, in cui spesse volte ci occorre, anche in mezzo alle percezioni più chiare, di non essere del tutto informati di altre percezioni simultanee ed accessorie. Quindi per esempio, un mugnajo ha idee chiare di certe occupazioni, cui si consacra; ma non sente il romore del molino, ancorchè le percezioni di quel molino esistano in lui. Nondimeno il difetto di coscienza non è totale, restando sempre una sensazione debole ed oscura, anche durante il sonno e gli svenimenti più profondi; perocchè un eccitamento anche fortissimo non sarebbe atto a risvegliarci, se noi non lo sentissimo del tutto, i sogni sarebbero impossibili, ec.

Non si può negare che Leibnizio non abbia scoperto alcuni dei principali difetti della filosofia di Locke, e che non

abbia scossa fino da' suoi fondamenti codesta teoria. Se dunque Locke riescì, sin verso la fine del diciottesimo secolo, a convincere la maggior parte dei filosofi moderni della non esistenza delle idee innate, la colpa ne fu per un lato dall'avere Leibnizio argomentato giusta lo spirito del suo proprio sistema, il complesso del quale non poteva egli difendere da ogni sorta di dubbj, di maniera che dai vizj della sua dottrina in generale conchiudevasi pure l'insufficienza della sua critica di Locke; dall'altro lato ne fu cagione la maniera con la quale il filosofo inglese deduceva dalla sperienza le idee fondamentali del sapere, la qual maniera presentava a primo aspetto una certa qual seduzione, che la rendeva singolarmente preziosa per l'intelletto della maggior parte degli uomini. Questo lungo errore fu finalmente la conseguenza del difetto di guida certa per iscoprire il vero carattere delle cognizioni a *priori*, farsi compiutamente padrone di tai cognizioni, e determinare il rapporto loro con la spe-

rienza; difetto da cui particolarmente derivò che veggendosi alcune idee, già poste nella classe delle idee a *priori*, non appartenere ad essa, si confermò l'opinione che dovessero l'origin loro alla sperienza, donde non tardossi a congetturare che Locke poteva benissimo non avere il torto in sostenere che la stessa sperienza sia la sorgente di tutte le nostre cognizioni in generale. In questo modo spiegasi come, ad onta degli argomenti di Leibnizio e delle censure di molti filosofi inglesi o altri, la filosofia di Locke rimase dominante per alcun tempo, ancorchè avesse veramente subita alcuna modificazione e restrizione nelle sue particolarità.

Ma Kant, pubblicando la sua *Critica della pura ragione*, non meno i vizj della teoria di Locke dimostrò che quelli del sistema di Leibnizio. Tanto il filosofo inglese che il suo avversario confusero dapprima la sensibilità con l'intelligenza, ma solo in un modo diverso da quello di Leibnizio, e anche più pernicioso per la vera teoria delle facoltà

intellettuali. Mentre Leibnizio troppo poco accordava ai sensi e troppo allo spirito, Locke attribuiva a questo troppo piccola parte nel sapere, e troppa ne dava ai sensi. I due filosofi mal conoscevano entrambi la vera differenza specifica dei due poteri, sensibilità ed intelligenza. Locke sensualizzava le cose, come se esse fossero soltanto sensibili rapporto alla cognizione, e come se l' intelligenza nulla contribuisse ad essa, salvo forse quanto alle funzioni logiche della separazione e della combinazione dei caratteri. In tal modo il suo sistema diveniva altrettanto imperfetto, ed anche più di quello di Leibnizio, e tutti due applicati alle speculazioni metafisiche dovevano necessariamente traviare lo spirito in un labirinto d' errori, donde non gli era più possibil di uscire, e che prova assai chiaramente che i fondamenti della conoscenza umana non erano ancora stabiliti sopra una base bastantemente solida.

Locke inoltre credeva di vedere nel semplice assoluto della sperienza la causa reale finale della conoscenza, come Leib-

nizio si immaginava trovarla nel semplice assoluto dell' intelletto. Ma la monade di questi è una idea vuota di senso, e il semplice della sperienza del primo ne è una immaginaria, perchè la esperienza nulla può mostrare di semplice, e perchè le idee chiamate semplici sono sempre sensazioni composte, come assai giustamente Leibnizio osservò. Il materialismo era una conseguenza necessaria del principio di Locke, benchè a questo proposito il filosofo inglese non siasi meglio pronunziato di quel che facesse in più altre conclusioni che derivano dalla sua teoria, rispetto alla Divinità, al libero arbitrio, ed alla natura morale dell' uomo. La falsità di questo principio non gli sarebbe rimasta nascosta se avesse riflettuto con maggiore profondità e meno parzialità sullo spazio, sulla materia, e sui loro reciproci rapporti, e se non avesse voluto anzi adattare le idee che se ne formò al restante del suo sistema, che questo interamente rifondere.

Confondeva Locke anche la generalità

comparativa delle conoscenze acquistate dalla sperienza con la necessità rigorosa di quelle che essa sperienza non può mai procurare. Pare essersi egli persuaso che la generalità comparativa può degenerare in necessità rigorosa; che, per esempio, perchè l'induzione conferma il principio della causalità, questo principio divien per ciò appunto necessario. Il qual errore venne parimenti rilevato da Leibnizio; ma ciò fu una delle precipue ragioni, che indussero Locke a continuare a cercare la fonte dei principj logici nella sperienza, e ad essa altresì riferir la certezza dei matematici.

Malgrado tutti questi difetti, Locke conserva, quanto alla scienza filosofica, il grande e importante merito di avere per la prima volta abbracciato l'empirismo in tutto il rigor del termine; perocchè il suo esempio mostrò ad evidenza sino a qual punto possa esso o non possa realmente appagare lo spirito. Oltre a ciò Loke nel tempo medesimo notò parecchi errori delle antiche teorie dominanti sulla natura e l'origine del

sapere, e tolse le difficoltà del cammino che guidar doveva i suoi successori alla scoperta della verità. Diede anche il prezioso esempio di una analisi psicologica delle percezioni e delle idee, e aperse in tal modo il sentiero di perfezionare la psicologia empirica. A tanti vantaggi bisogna unir parimenti la semplicità, la calma, la precision, la chiarezza e la nobiltà del suo stile filosofico, che è un vero capo d'opera, ma le cui particolari bellezze non possono essere ben sentite che nella lingua originale, e più o meno disparvero in tutte le traduzioni che se ne hanno.

Avanti di passare alle quistioni che il *Saggio sull' intelletto umano* cagionò in Inghilterra, voglio esporre il carattere di alcuni altri scritti filosofici di Locke, e da quelli dar principio che si riferiscono alla parte teorica della scienza; dei quali fanno parte molte memorie trovate fra le carte dell'autore dopo la sua morte, e che vennero inserite nella raccolta completa delle opere di lui.

Il trattato *Of the conduct of under-*

standing può considerarsi come una specie di logica pratica. Esso non è scritto con ordin metodico, ma è un ammasso di osservazioni raccolte a caso sui mezzi di scoprire i vizj dell'intelletto, correggerli e prevenirli. Imita Locke nella sua condotta quei medici, che non istudiano le malattie, nè le descrivono, nè altri rimedj vi apportano che quelli che loro offre la sperienza. Sommamente istruttivo è questo trattato, perchè presenta il resultato degli assidui lavori filosofici di uno dei migliori filosofi che giammai esistessero. Non era Locke soddisfatto della logica che insegnavasi allora nelle scuole, e fa maraviglia che le sue osservazioni sul metodo ordinario, come quello del suo predecessore Bacone di Verulamio, l'autorità del quale spesso egli cita, non abbiano maggiormente contribuito al perfezionamento di quel metodo.

L'intelletto, dicevano Bacone e Locke, non va del tutto abbandonato a se medesimo, ma bisogna guidarlo, e assicurarne l'uso con alcune regole; e sotto

questo rapporto si ha ragione di raccomandare sì vivamente lo studio della logica. Ma i mezzi che si propongono per formare la mente non fanno dileguare gli inconvenienti che sono il natural frutto della negligenza in coltivare le facoltà intellettuali; ed invece occasionano alcuni vizj, di cui va esente l' intelletto della comune degli uomini, e poco o anche nulla correggono gli errori ai quali è facilmente condotto per mancanza di cultura. La logica adottata nelle scuole può ben bastare per le scienze ordinarie, che solo in parole ed opinioni consistono, ma non lo è pel vero e profondo studio della natura, dove serve anzi a confermare e propagare gli antichi errori che ad aprire la via della verità. Considerata in quest' aspetto la logica ha dunque ancora bisogno di molte correzioni e di perfezionamento.

La qualità originale e il maggior merito del trattato di Locke, di cui parliamo, consistono pertanto nell' aver l' autore indicati alcuni sbagli contro la logica, che vengono frequentemente com-

messi dagli uomini nelle varie classi della società, e ne' diversi rapporti della vita, ma soprattutto dalle persone dedicantisi ai varj rami delle cognizioni scientifiche. Locke espone il quadro degli sbagli stessi, ne spiega psicologicamente le cause, indica come nascano, poscia insegna a correggersene ed evitarli. La lettura del suo libro può essere oggi pure molto utile, non essendo cosa rara che i nostri filosofi, assorti dalla contemplazione delle leggi dello intelletto e della mente *a priori*, trascurino per essa la logica empirica e pratica, che offre nondimeno una tanta utilità sì nelle scienze che negli affari, e non ne considerino lo studio se non con una specie di disprezzo, del quale sono poi castigati dalla imperfezione delle produzioni del loro ingegno. L' oggetto di questo libro è di tal natura da non potersene dare una minuta analisi.

La memoria di Locke intitolata: *An examination of P. Malebranche opinion of seeing all things in God*, contiene una critica sagacissima di quella celebre

ipotesi. Locke incomincia dal rigettare in genere il metodo adottato da Malebranche, vale a dire quello di confutare alcune teorie della natura e della origine delle nostre idee obbiettive, e conchiudere poi che la sua sola poteva essere vera. *L'argumentum ad ignorantiam* perde tutta la sua forza, quando riflettiamo che le nostre facoltà intellettuali sono estremamente limitate, che esiste per conseguenza una moltitudine di oggetti che non possiamo comprendere, che Dio finalmente non è altrimenti obbligato di sottoporre tutte le sue opere all'esame del nostro intelletto, e di restringersi ne' confini di ciò che non oltrepassa le facoltà della nostra mente. Ma non si rimedia alla ignoranza in cui siamo intorno alla natura ed alla origine delle idee obbiettive, col dire che una ipotesi è migliore di quattro o cinque altre tutte insufficienti ed erronee, sopra tutto quando una tale ipotesi contenga ancora in se cose contraddittorie ed incomprensibili.

Malebranche avea posto per principio che tutto ciò che la nostra mente deve

conoscere, dee parimenti esserle presente, e trovarsi intimamente unito a lei. Per ciò la mente conosce tosto le proprie sue sensazioni, immaginazioni ed idee, le quali sono modificazioni dell'anima stessa, e non hanno bisogno di veruna idea per essere da essa comprese. Possono le menti altresì essere conosciute per mezzo delle idee dell'anima, perchè una mente può essere presente all'anima e unirsi a lei, benchè Malebranche dubitasse che vi fosse una sostanza puramente intellettuale diversa dalla Divinità. Ma le cose materiali non puonno associarsi all'anima in quel modo che sarebbe necessario perchè fossero comprese; imperocchè essendo estese, e l'anima essendo semplice, non passa il menomo rapporto fra loro.

Locke domandò: Cosa è l'essere intimamente unito all'anima? Noi prendiamo l'idea della unione ai corpi, quando le loro superficie si toccano. Questa idea dunque non è affatto applicabile agli enti spirituali, che non hanno nè estensione nè superficie. Ma quand'anche si giu-

gnesse a formarsi una idea chiara della unione, l'asserzione che noi vediamo le idee in Dio, che è intimamente unito all'anima, e che a lei le comunica, non ispanderebbe maggior luce sulla natura delle medesime idee di quello che si dicesse, che sono prodotte in virtù di una disposizione divina dell'anima da certi moti del corpo associati a tale disposizione. Per imperfetta che sia nel gener suo quest'ultima spiegazione, ella è nondimeno soddisfacente al pari di qualunque altra, che non offrendo idee più chiare non fa che velare la nostra ignoranza in proposito della natura delle nostre percezioni. Malebranche ha ben voluto spiegare perchè il corpo e l'anima non possano esser congiunti, dicendo procedere ciò dall'essere esteso il primo, e semplice l'altra; ma però non ancora si vede perchè l'anima che trovasi unita ad un corpo come il nostro, non potrebbe acquistare l'idea di un triangolo con una azione, a dir vero incomprensibile in se medesima, di esso corpo, sì bene come la conosce in Dio, se la

si suppone unita alla Divinità, poichè ci è impossibile di concepire un triangolo senza estensione, sia nella materia, sia in Dio.

Obbiettava Locke contro l'asserzione di Malebranche, che non vi ha sostanza puramente intellettuale, eccetto Dio: che non si ha la menoma idea della sostanza di Dio: e che non si può comprendere perchè la Divinità dovrebb' essere più intelligibile di verun' altra sostanza qualunque. Se i corpi non possono essere intesi dall'anima, per mancanza di proporzione tra essi corpi ed essa anima, ne segue che non vi ha proporzione nemmeno fra Dio, ente infinito, e l'anima, spirito creato; ma questa conclusione è in contraddizione manifesta con l'asserzion precedente, che Dio è la sola sostanza intelligibile.

Altra opinione di Malebranche si era che noi abbiamo sempre realmente in noi le idee di tutte le cose, ma che alcune vi sono chiare, ed altre in vece oscure. Così abbiamo sempre le idee di tutti i triangoli; salvo che non ne ve-

diamo chiaramente che un piccol numero, e non intendiamo le altre che in un modo oscuro e diffuso. Ma se vediamo le idee di tutti i triangoli in Dio, e che non sieno pensate confusamente da Dio, Locke trovava incomprensibile che si rappresentassero confusamente in Dio.

Per conciliare con la natura spirituale della Divinità la sua opinione che noi vediamo tutte le cose in Dio, Malebranche ammetteva che noi comprendiamo ben anche le cose materiali e terrestri in Dio, ma in un modo assolutamente spirituale, e che per se medesimo è incomprensibile per noi. Questa spiegazione, diceva Locke, non ha nessun senso; ovvero, conoscere le cose corporee in una maniera spirituale, non altro significa, se non che gli oggetti materiali esistono immaterialmente in Dio. Ma queste sono locuzioni inventate dagli uomini per mascherare la loro ignoranza e non per farla sparire. È vero però che Malebranche rispondeva: Le cose materiali sono in Dio, perchè le idee di que-

ste cose sono in Dio, e queste idee che Dio ne aveva prima della creazione del mondo non differiscono da lui medesimo. Ma anche da questa replica Locke conchiudeva che allora doveva esservi pluralità in Dio, perchè noi vediamo la pluralità in lui, laonde egli è differente da se medesimo. Pare altresì derivare da tal risposta che le cose materiali sono Dio, o parte di lui; ma questo non sarebbe mai stato accordato da Malebranche.

Per provare che noi vediamo tutte le cose in Dio, Malebranche più positivamente diceva che Dio è intimamente unito all'anima nostra con la sua presenza universale, cosicchè la Divinità potrebbe chiamarsi il luogo degli spiriti, come lo spazio il luogo de' corpi. Questa prova riusciva incomprensibile a Locke per molti riguardi, e particolarmente sotto il punto di vista dello stesso cartesianismo. In qual senso poteva Malebranche pretendere che lo spazio sia il luogo de' corpi, quando sosteneva che il corpo e lo spazio, ossia l'estensione,

sono una sola e medesima cosa? Ciò è assolutamente come se avesse detto che il corpo è il luogo de' corpi. Ma si applichi comparativamente questa critica a Dio ed agli spiriti, allora l'espressione: Dio è il luogo degli spiriti, è puramente metafisica, e non significa letteralmente nulla, o se si vuole stare alla lettera, bisogna al tempo stesso pensare che gli spiriti si alzano e si abbassano in Dio, e che hanno distanze ed intervalli in lui, come i corpi ne hanno nello spazio. Altronde non è Dio del pari unito intimamente sì ai corpi che all'anima? Egli è puranco presente per tutto, in qualsiasi luogo possano i corpi trovarsi; e la sola differenza che passa tra i corpi e gli spiriti si è che i corpi non veggono le cose in Dio.

Malebranche disse che le anime sono sostanze spirituali che percepiscono, ma non ispiega se sono sostanze, modi, o relazioni. Per far concepire la percezione che degli enti corporei ha l'anima, egli aggiunse: « Dal veder l'anima « tutte le cose in Dio non si ha a con-

« chiudere ch' ella vegga l' essenza di
« Dio stesso, perchè Dio è perfettissi-
« mo, e ciò ch' ella vede è imperfettis-
« simo. L' anima vede la materia divisi-
« bile, e rivestita di una infinità di
« forme; ma non avvi in Dio nè forme
« nè parti. Dio è tutto, perchè è infi-
« nito e comprende tutto; ma non è
« verun ente in particolare, verun in-
« dividuo. Dunque noi non altro vedia-
« mo in Dio che uno o più enti in par-
« ticolare, e noi non concepiamo co-
« desta semplicità perfetta di Dio che
« contien tutti gli esseri. Vi ha anche
« più: noi possiamo dire che non tanto
« veggiamo le idee delle cose quanto le
« cose stesse rappresentate dalle idee;
« perchè quando, per esempio, si vede
« un quadrato non si dice che veggasi
« l'idea di un quadrato che è unita al-
« l' anima; ma il quadrato stesso che
« trovasi fuori dell' anima ».

Locke cita questo paragrafo del libro di Malebranche per provare che il filosofo francese non erasi inteso egli stesso intorno alla quistion principale, e che

era stato molto imbarazzato per determinare cosa sia a parlar propriamente ciò che noi vediamo in Dio, e in qual modo il vediamo. Locke rilevò le contraddizioni che si incontrano non solo in questo passaggio di Malebranche, ma anche in più altri ove l'autore tratta dello stesso soggetto. Altronde Malebranche pretende essere necessario che da noi si abbiano sempre presenti le idee delle cose, e che per conseguenza le idee generali vanno avanti le idee particolari. E qui invece sostiene, che ciò che vediamo in Dio non è altro che uno o più enti in particolare. In un passo ei si affatica a provare che è possibile non veder noi le cose per se medesime, ma solamente le idee loro: e qui vuole anzi che veggiamo le cose e non le idee. Ciò basti per dimostrare come Locke qualificasse l'ipotesi di Malebranche. Troppo eran contrarj ne' loro sistemi e principj que' due filosofi, per poter accordarsi giammai. Alcune argomentazioni di Locke, senza essere sofismi, ne hanno l'apparenza, perchè nella sua qualità di ri-

gido partigiano dell' empirismo non poteva penetrar sino al fondo il sistema intellettuale di Malebranche, e lagnavasi ogni momento della oscurità de' termini e de' principali dommi del suo avversario, difetto che gli intellettualisti di quel tempo non trovavano contrario alla teoria del filosofo francese.

Malebranche si accordava con Locke, rispetto ai principj, in quel modo che vi si accordò Leibnizio; quindi è che questi intraprese la sua apologia nell' *Esame del sentimento del P. Malebranche, che noi vediamo tutto in Dio contro G. Locke*, ancorchè non si accordasse in verun punto con lui, come ebbi occasione di dirlo di sopra, ed anzi se ne allontanasse nei principali articoli. Ma egli credeva di difendere l' intellettualismo in generale, e volle additare le false interpretazioni sulle quali Locke aveva fondato gran parte della sua critica delle opinioni di Malebranche. Del resto fa ben d' uopo aspettarsi che Leibnizio sostenesse il filosofo francese nello spirito del suo proprio sistema, come Locke lo aveva at-

taccato anch' egli nel senso della sua particolar teoria.

Lagnavasi Locke di non aver trovato una spiegazione della unione immediata fra il corpo e l'anima, e diceva che l'idea di tale unione immediata non è in generale intelligibile se non quando si tratta dei corpi. Rispose Leibnizio che si può spiegare l'unione immediata per mezzo della azione immediata di una cosa sopra un'altra. Malebranche conviene bensì che i corpi nostri sono uniti alle nostr' anime, ma l'unione, secondo lui, è di tal natura che l'anima non la vede. Non si ha dunque, propriamente parlando, a dimandare in che consista, ovvero in che differisca da quella ch' ei non accorda. Potrebbe forse Malebranche rispondere che conosce l'alleanza del corpo coll' anima soltanto per via della fede, e che la natura del corpo consistendo agli occhi suoi nella estensione, l' azion dell' anima sopra il corpo è affatto incomprensibile. Ma Locke ammette un' alleanza inesplicabile tra l' anima e il corpo; e nondimeno una al tempo stesso ne esige, per mezzo della quale spiegar si

possa la reciproca azione armonica dell' anima e del corpo. Ei vuole eziandio che dicasi per qual ragione le cose materiali non potrebbero esser unite all'anima in quel modo che egli suppone. Ma la ragione si è che le cose materiali sono estese, e l'anima non lo è, epperò non vi ha tra esse la menoma proporzione. È ben vero che Locke richiese, se vi fosse proporzione fra Dio e l'anima; ma Leibnizio rispose che tal dimanda era fuori di luogo, e dover bastare a Malebranche il dire che pare non esserci tra l'anima e il corpo, non solo proporzione veruna, ma nemmeno veruna connessione, laddove fra Dio e le creature avvi tal connessione, in virtù della quale le creature non esisterebbero senza la Divinità.

Confessava Leibnizio non troppo bene comprendere l'asserzione di Malebranche, che non si dà altra sostanza puramente intelligibile fuor che Dio. Nell' anima vi sono cose che noi conosciamo assai chiaramente, ma in Dio ve n' ha molte che non conosciamo del tutto.

Tra le obbiezioni fatte da Locke a Malebranche nella surriferita memoria osservasi la seguente: che il sole sarebbe inutile, se noi lo vedessimo in Dio. Leibnizio rispose che tale obbiezione si applicava del pari al sistema di lui, poichè voleva che vedessimo il sole in noi. Sostenne adunque non essere il sole fatto per noi soli, e aver voluto Iddio rappresentarci ciò che vi ha di vero negli oggetti fuori di noi.

Locke non capiva nemmeno in qual modo possiamo noi veder gli oggetti confusamente in Dio, non essendo possibile che le idee che ne ha la Divinità, sieno oscure e diffuse. A ciò si risponde, replicò Leibnizio, che noi vediamo gli oggetti confusamente, perchè ne vediamo troppi a un tempo stesso.

Affatto incomprensibile dichiarò Locke l'asserzione di Malebranche che Dio sia il luogo degli spiriti, e lo spazio quello de' corpi. Leibnizio rispose che il filosofo inglese dovea per lo meno comprendere cosa è spazio, luogo e corpo, e che Malebranche ammetteva qui

analogia tra spazio, luogo e corpo, e tra Dio, luogo e spirito. Non è dunque possibile che la proposizione di Malebranche sia stata interamente inintelligibile per esso. Si ha però ragione di ricordare che tale analogia non è dimostrata, benchè sia pur facile di scoprire alcune considerazioni che possono aver dato luogo al paragone. Riporterò nei propri termini di Leibnizio una delle sue osservazioni, che è suscettibile di applicazione alle dispute filosofiche più moderne: « Osservo frequentemente, « dic' egli, che alcuni procuran di « eludere ciò che dicesi loro, con « una certa affettazion d'ignoranza come « se nulla capissero; e ciò fanno non « per biasmar se medesimi, ma o per « biasimar quelli che parlano, come se « non sapessero farsi intendere, o per « porsi al di sopra della cosa e di chi « ne favella, come non degna dell'at- « tenzion loro ». Nondimeno Leibnizio era abbastanza equo per convenire che la ipotesi di Malebranche non era intelligibile quando veniva paragonata alle

altre sue asserzioni, secondo le quali corpo e spazio sono cose identiche. Aggiunse, per giustificarlo, che in tale occasione la verità gli sfuggì, che concepì una cosa comune ed invariabile, rispetto alla quale i corpi trovansi in un rapporto essenziale, il qual anche rende possibili i reciproci loro rapporti. Codesta armonia de' corpi generò in lui una finzione, e lo condusse a riguardare lo spazio come una sostanza immobile. Ma ciò che vi ha di reale in questa idea concerne le sostanze semplici, di cui fanno parte gli spiriti. Più altre osservazioni meno importanti che Leibnizio oppose a Locke non rammenterò per brevità.

Tra i libri di Locke ne' quali tratta della pratica filosofia, il più rimarchevole è quello intitolato *Two treatises of government*. La rivoluzione a' suoi tempi avvenuta in Inghilterra avea prodotto mille esagerate opinioni tanto in favore della podestà assoluta del Monarca, quanto in sostegno della individuale e politica libertà dell' uomo. Pochissimi scrittori di

quell'epoca seppero contenersi nell'esame di siffatta questione in quel mezzo veramente giusto e spassionato che la filosofia e la ragione possono e sanno additare. Tra gli esagerati sostenitori del potere assoluto si distinse Roberto Filmer nelle sue *Observations on Hobbes, Milton*, ec., e nel suo *Patriarcha*. Antagonista di lui, e non meno esagerato nel sentimento opposto, mostrossi Locke, massimamente nel primo dei due citati Trattati. Noi non vogliamo tener dietro alle minuziose controversie di cotesti chiari avversarj, tanto più che saremmo costretti a riferir cose, sì nell'un senso che nell'altro, le quali offenderebbero di troppo il buon senso de' lettori, perchè manifestamente contrarie al vero ed al retto, che la ragione indica da per se ad ogni mente non guasta. Per conseguenza noi trascegliamo alcuni pensieri, che ci sembrano indifferenti alla controversia, ma importanti per la filosofia; e scritti con quel freddo criterio che anche nelle altre sue opere ha distinto Locke sugli altri filosofi del suo tempo.

Vi ha (dic' egli) una gran differenza tra lo stato di natura e quello di guerra; ma Locke, quanto all' idea ch' egli aveva dello stato di natura, si allontanava di molto dal suo compatriotta Hobbes, il quale identificava quello stato con quel della guerra di tutti contro tutti. È cosa ben compatibile con lo stato di natura (continua Locke) che la pace, la reciprocità di soccorso, l' amicizia e la benevolenza regnino fra uomini che vivono in uno stesso paese. E perchè sarebbero inseparabili dallo stato della natura i caratteri della guerra, l' inimicizia, la malizia, la crudeltà, e la reciproca distruzione? Secondo Locke, lo stato di natura, propriamente parlando, è una società d' uomini che vivono insieme a norma delle leggi della ragione, senza riconoscere di comune accordo un capo ovvero un giudice supremo. La mancanza di un comun giudice, investito dell' autorità, pone tutti gli uomini nello stato di natura. L' autorità contraria al diritto che gli uomini esercitano l' un sull' altro, fa nascere lo stato di guerra tra loro. Ma

per evitar questa nulla più giova, per verò dire, quanto l' abbandonar lo stato di natura e unirsi in corpo politico.

La libertà naturale dell'uomo altra legge non ha che quella della ragione. Ma anche nello stato politico veruna autorità legislativa può, originariamente e secondo le idee razionali, essere obbligatoria per gli uomini, a meno che non fosse stabilita di comune ed unanime consenso de' cittadini. Quando l' autorità legislativa non decide, la libertà naturale regna in tutta la sua ampiezza. Nè l'uomo può mai disfarsi interamente di cotal libertà. Non avendo egli verun potere sulla propria vita, non può nè per patto nè per consenso obbligarsi a mettersi in ischiavitù; nè può del pari sottoporsi in modo al potere arbitrario di un altro, che questi possa disporre ad arbitrio della sua vita. Nessuno può concedere ad un altro maggior diritto di quello che ne possegga egli stesso: e colui che non ha diritto sulla sua vita non può ad altri accordarne un consimile. Lo stato adunque di schiavitù non è che

una continuazione dello stato di guerra tra un conquistatore ed un prigioniero; perocchè dal momento che si è conchiuso da ambe le parti un patto che limita il potere dell'una e regola l'ubbidienza dell'altra, lo stato di guerra e di schiavitù cessa, fin che il patto rimane in vigore.

Da questi principii sul diritto naturale scorgesi che la teoria di Locke si accostava di molto a quella de' moderni. L'affinità ne è sensibile, non solo per ciò che spetta ai diritti innati dell'uomo, ma sì pure per gli acquisiti. Prima di Locke, ed anche a' suoi tempi, si era già disputato sulle basi del diritto individuale di proprietà. Con la scorta di alcuni passi della Santa Scrittura si prendeva per punto di partenza l'asserzione che Dio diede la terra e quanto è sovr' essa in proprietà ad Adamo ed alla sua posterità. Ma ciò supposto nasceva una difficoltà, quella cioè di sapere su quali basi stabilire i diritti degli individui alla proprietà delle cose particolari. Locke prese sopra di se la cura di pro-

vare la possibilità della proprietà degli individui anche nel caso in cui si supponesse che tutti i beni della terra appartengano in comune all' intero genere umano. Ed ecco le sue prove.

La conservazione dell'uomo trae seco necessariamente il godimento e l' uso di alcuni beni terrestri. Deve dunque esservi parimenti, per ciascun uomo in particolare, un mezzo di appropriarsi cotesti beni, altrimenti non potrebbe farsene verun uso. Ma, sebbene la terra e tutte le creature di specie inferiore abbiano a considerarsi come un bene pertinente in comune a tutto il genere umano, tuttavia ciascun uomo ha nella persona sua una proprietà esclusiva, sulla quale non ha diritto verun altro. Egli può, anche nel senso più assoluto, chiamar sua la fatica del suo corpo e l' opera delle sue mani. Ciò dunque che egli con la sua attività cava in certo modo dallo stato in cui la natura il produsse e lo offre, lo ha egli costantemente unito alla sua fatica, vale a dire associato ad una cosa che già gli apparteneva anteriormen-

te, cosicchè lo ha per tal modo convertito in sua proprietà. L'aggiunta della fatica, che il prodotto della natura ha da lui ricevuto, esclude il diritto comune a tutti gli altri uomini a quel medesimo prodotto naturale. La fatica è incontrastabilmente proprietà del faticante; nessuno ha diritto sopra una cosa cui tal fatica va unita, fino a tanto almeno che esistano altri simili naturali prodotti, che gli altri puonno appropriarsi con le fatiche loro, e far servire a soddisfare uno stesso bisogno.

Colui che si nodrisce di ghiande raccolte sotto gli alberi d'un bosco, se le è di già appropriate dal solo fatto di averle raccolte. Quelle ghiande eran dapprima la proprietà comune di tutti gli uomini: il solo incomodo di raccoglierle le ha convertite in proprietà dell'individuo.

Vuolsi a questo ragionamento opporre che l'individuo non aveva il diritto di raccoglier le ghiande per suo uso esclusivo senza aver ottenuto il consenso di tutti gli altri uomini, che ne sono com-

proprietarii ; ma si risponde non esser possibile di procurarsi codesto unanime consenso, e che l' uomo morrebbe naturalmente di fame prima di averlo ottenuto ; ma questa è una cosa che si oppone al naturale destino dell' uomo : per conseguenza è del pari impossibile ch' ella sia esatta in teoria.

Nondimeno, da che la fatica degli individui applicata ai prodotti naturali è il fondamento dell' individuale loro diritto di proprietà sopra quei prodotti, non ne segue che un uomo possa accrescere la sua proprietà oltre misura, e a pregiudizio degli altri. La stessa legge di natura che ci autorizza ad acquistare una proprietà esclusiva per soddisfare ai nostri bisogni, assegna pure un confine a siffatta autorizzazione. Iddio ci ha accordato tutte le cose acciò ne facessimo un uso ragionevole come proprietà; ma ciò che cessa d' essere necessario al conseguimento del fine non è più nostro, ed appartiene agli altri. Dio non ha nulla creato che esser possa oggetto di distruzione per gli uomini. Ora se noi

consideriamo all' abbondanza de' beni naturali, che restarono lungo tempo nel mondo senza che vi fossero uomini da consumarli, e se dall'altro lato riflettiamo quanto sia piccola la porzione di que' prodotti medesimi, cui l'industria di un individuo si estende ed al cui uso può escludere gli altri, sopra tutto quando ristringasi nei limiti di un bisogno regolato dalla ragione, non vi ha più il menomo motivo di oppugnare la istituzione e il consolidamento della proprietà.

Gli oggetti principali del diritto di proprietà non sono oggi però tanto i beni della terra e gli animali che l'abitano, quanto il suolo medesimo sul quale crescon que' beni o vivono quegli animali. Ora la proprietà fondiaria non acquistasi in maniera diversa di quella che si acquistano le altre cose. Tutte le terre che un uomo può coltivare, onde raccogliervi i frutti, gli appartengono in proprietà; perchè il suo lavoro esclude gli altri uomini dal possesso e godimento dello stesso suolo. Non oppongasi che ciascuno ha lo stesso diritto sul terreno e

può appropriarselo, che per conseguenza una proprietà privata ed esclusiva, abbisogna di essere acconsentita da tutti gli uomini. Quando Iddio diede la terra in comune a tutti gli uomini, impose loro parimenti il dovere della fatica, la qual diventò necessaria ai bisogni dello stato loro. Dio e la ragione prescrissero all'uomo di coltivare la terra, di disporla per modo da maggiormente retribuire ai piaceri della vita, e di comunicargli alcun che della sua propria persona, val a dire, la sua fatica. Chi ubbidisce a questo comandamento di Dio, acquista, rispetto ad un campo sino allora privo di padrone, una proprietà, di cui nessun altro può più spogliarlo senza commettere una ingiustizia.

Altronde dall' appropriarsi esclusivamente da un individuo un campo perchè lo coltiva, non ne risulta il menomo svantaggio per gli altri uomini, dappoichè riman loro anche abbastanza di terreno da coltivare, e più ancora che non ne coltiveranno mai. Chi lascia agli altri tanta proprietà originalmente comune quanta

loro ne occorre nei loro bisogni, non toglie lor nulla.

È ben vero che in un paese, come per esempio l' Inghilterra, dove una grande popolazione vive sotto un governo sociale, possiede danaro, e si dedica al commercio, nessuno può appropriarsi esclusivamente una parte del suolo senza il consenso de' suoi concittadini, poichè nella convenzione fondamentale si riconobbe che il territorio dello stato è una proprietà comune, e che nessuno individuo debbe offendere siffatto accordo. Nondimeno il suolo di uno Stato è soltanto in comune rispetto al popolo che costituisce lo stato, e non rispetto al genere umano tutto intero. Altronde la proprietà che i membri di una società acquistarono prima di riunirsi sotto un governo politico non può loro da questo esser tolta, se essi non se ne spogliano volontariamente per il bene dello Stato. Il principio del diritto adunque non meno conserva perciò tutto il suo valore, vale a dire che il lavoro determina originariamente la

proprietà dell'individuo sopra un campo senza padrone.

La natura ha fissato con somma saggezza la misura della proprietà secondo l'estenzione del lavoro di un uomo e quella de' bisogni della vita. Il lavoro di nessun uomo può abbracciare ogni cosa, o appropriarsela; nè un individuo può consumarne che una picciola porzione. Egli è dunque originariamente impossibile di toglier al vicino il suo diritto alla proprietà.

Chi non riconosce in questi principj di Locke la nuova teoria di Fichte, divenuta sì celebre, quella cioè che la proprietà posa sulla formazione delle cose naturali, o sull' applicazione delle forze personali alle cose medesime? È dunque un errore l'attribuire a Fichte l'invenzione di tal teoria. Egli è soltanto inventore del nome *formazion delle cose*, per indicare la base del diritto di proprietà. Autore di questa teoria fu assai meglio Locke; e quanto alle idee essenziali molti altri predecessori di Fichte hanno ammessa la stessa

opinione nelle opere loro sul diritto di proprietà; tali sono Mendelssohn, Schlettwein, ecc. Nemmen si può dire che Fichte abbia perfezionata la teoria di Locke, e tolte di mezzo le difficoltà che contr' essa si innalzano.

L' idea, supposta da Locke, che tutte le cose terrestri appartengono in comune all' intero genere umano, è totalmente arbitraria. È vero che i bisogni naturali autorizzano l' uomo a servirsi, e goder delle cose, come vi autorizza pur gli animali, ma questo non è perciò un diritto di proprietà. Aggiungasi che il diritto di proprietà esige esso pure una causa quanto la proprietà degl' individui. I bisogni naturali spiegano l' origine e la necessità della proprietà, ma non la giustificano. L' animale si serve delle cose naturali, secondo le istigazioni del proprio istinto e bisogni; ma nessuno fonda su tal bisogno una proprietà degli animali. Che Dio abbia data all' uomo la terra con quanto la copre, e che Adamo ne abbia trasmessa la proprietà per eredità a' suoi discendenti, è questa

una asserzione istorica che non offre al filosofo verun carattere proprio a convincerlo. Ma non si può pensare alla occupazione in comune della terra e delle sue creature da tutto il genere umano, cosicchè l'idea di un diritto di proprietà comune a tutti gli uomini su tutte le cose terrestri sembra immaginario e privo di fondamento. Il qual difetto, che obbliga a rigettarla, leva pur anco tutte le difficoltà che la teoria di Locke faceva nascere sulla possibilità di una proprietà individuale d'accordo col diritto.

Dire che la proprietà delle cose esterne dipende dalla applicazione delle forze individuali alle cose stesse, quand'anche la fatica non consistesse che nella occupazione, questa dottrina, che alcuni dei nostri moderni professori di diritto naturale chiamano *teoria della formazione*, pare a prima vista assai plausibile; ma non lo è altrimenti: perchè, prima di tutto, si può dimandare con qual diritto io applichi le mie forze ad una cosa, dall'uso della quale io per tal modo escludo gli altri; e poi le cose, sup-

posta una tal teoria, non possono essere e divenire proprietà particolari se non in quanto la formazion vera si estende sovr' esse. Nessuno può riguardar come suo un campo, se non in quanto lo avrà coltivato egli; e questo appunto è ciò che Locke ammetteva; ma in tal caso come spiegare l' acquisto di vasti paesi disabitati chè una nazione europea fa, sol che una nave alzi il di lei stemma, la sua bandiera, o altro segno qualunque di occupazione sulle coste di quelle regioni? Ogni altra nazione potrebbe non distrugger quel segno, ritenere il luogo in cui è come proprietà di un primo occupante, e nondimeno appropriarsi il rimanente del paese con una nuova formazione. Tuttavia la nazione, i di cui cittadini avrebbero per la prima volta scoperto quella contrada, crederebbe la seconda occupazione contraria al diritto. Finalmente la formazione non potrebbe esser causa di proprietà fuorchè per le cose corporali, che sono acquistate immediatamente in tal modo, nè esser base del diritto di

proprietà per convenzione. Quest'ultimo esigerebbe un principio particolare, benchè esso debba ciò nonnostante posare sullo stesso principio dell'altro, per la ragione che la proprietà per convenzione non è nè più nè meno di quella che nasce dalla occupazione o dalla formazione delle cose corporee. Neppure queste obbiezioni ha il Fichte tolte di mezzo, le quali vietano che si stabilisca il diritto di proprietà sulla teoria della formazione.

Debbo per l'onore di Locke far qui osservare che esponendo la sua teoria del diritto di proprietà fu eziandio predecessore di Adamo Smith nello sviluppo delle vere cause della nazionale ricchezza. Anche ammesso che la terra sia comune a tutti gli uomini, è poi sempre il lavoro quello per cui gl' individui acquistano particolari pretese sulle porzioni e prodotti di essa, e che ne ottengono l'uso esclusivo. Non vi è dunque a maravigliare, soggiungeva Locke, se la proprietà di lavoro abbia un maggior prezzo della proprietà del suo-

lo, perchè solamente il lavoro è quello che determina la differenza del valor delle cose. Un campo coperto di tabacco o di canne di zuccaro, un terreno seminato d'orzo o di frumento, hanno maggior prezzo di una terra incolta, e guardandovi sottilmente la superiorità del valore è principalmente cagionata dal lavoro posto nella cultura. Si può anche dire che tutti i prodotti della terra utili all'uomo sono conseguenze della fatica, ossia del lavoro; perchè se tra le cose di cui facciamo uso nel corso ordinario della vita, noi paragoniamo quelle che la natura somministra a quelle che dobbiamo al lavoro, si vede subito che più di due terzi debbon essere annoverate nella seconda classe. L'esempio più luminoso di tal verità ci è somministrato da alcune popolazioni selvagge dell'America, che sono ricche di territorio ma povere di comodi della vita, ancorchè la natura, del pari liberale per esse che per le altre nazioni offre loro i materiali di tutti que' comodi, e particolar-

mente un suolo, che produrrebbe un immenso superfluo di mezzi di sussistenza, di ricchezza, ed anche di lusso, se venisse coltivato come meriterebbe di esserlo. Ma oggi che la coltura del suolo è negletta, i selvaggi non hanno la centesima parte dei piaceri della vita che gli Europei gustano in abbondanza, e il capo di una numerosa nazione di essi Indiani abita una capanna più meschina, si nodrisce più male, e porta più povere vesti, che un ordinario artigiano inglese. Questo esempio prova pure al tempo istesso quanto una popolazione numerosa è preferibile ad una vasta estensione di territorio, e dimostra che un principe, il qual favorisca l'industria dei suoi sudditi con leggi calcolate saggiamente, contribuisce a rendere florido lo Stato assai più che quando non pensa che ad allargare i limiti del suo impero, la cui rovina e decadenza in tal modo sollecita.

Locke era bensì partito dal principio che tutti gli uomini sono eguali agli occhi della natura; nondimeno credeva

di doverlo ristringere rispetto al modo di eguaglianza; e qui vediamo ch'ei sospettò realmente i veri principj del diritto naturale e del politico, ma che però non li intese perfettamente chiari. L'età, i talenti straordinarj, le cognizioni, la nobiltà della nascita o del parentado, i luminosi servigi possono dar luogo ad un rapporto subordinato di stima, di venerazione, e di riconoscenza, senza che perciò la naturale eguaglianza sia distrutta fra gli uomini. Ma i fanciulli segnatamente non si trovano in uno stato perfetto di eguaglianza con gli altri uomini, benchè siano nati per parteciparne; i genitori hanno sovr' essi una certa autorità, immediatamente dopo che sono nati, e per alcuni anni di seguito, ma questa è una superiorità temporaria, e non dura che sino all' epoca in cui l'età rende matura la ragion de' figliuoli e dà loro sufficiente capacità.

Anche il principio del diritto patrimoniale venne con molta esattezza determinato da Locke, e i moderni scrittori sul

diritto naturale avrebbero fatto bene di starsene alle sue idee su questo proposito. Il diritto patrimoniale nasce dal dovere che obbliga i genitori di allevare i lor figli nel tempo in cui non possono essi per anco sviluppare le loro disposizioni ad una volontà libera e ragionata ; e cessa dal momento che la causa più non sussiste. In quel modo che il padre del fanciullo , nella sua qualità d' uomo adulto, è libero, perchè può conoscere la legge della ragione e conformarvisi, così lo è il figliuolo , tosto che si trovi col tempo nello stesso caso. Gli uomini dunque nascono liberi, perchè nascono ragionevoli ; non godono dell' esercizio reale della libertà e della ragione appena che sono nati , ma l'età li conduce a cotesto esercizio, perchè li conduce alla libertà della ragione. Quindi la libertà naturale e la sommissione de' figliuoli ai padri loro si accordano benissimo insieme.

Ogni libertà di operare secondo la propria volontà si fonda sulla ragione , che insegna all' uomo una legge che

servir deve di regola alle sue azioni e circoscrive la sua attività in giusti e naturali confini. Ma la ragione non può mai convertire le cure che i padri aver debbono pei figli loro in un dominio arbitrario ed assoluto. Siffatte cure non si estendono che alle attenzioni necessarie per procurare al corpo ed all' anima del figlio la sanità, la forza e l' energia che più convenga e giovi a lui stesso, al suo stato fisico o morale, ed ai rapporti nei quali dee vivere con gli altri uomini. Quando l' autorità temporaria dei genitori sui figli è cessata, questi non hanno verso i padri loro maggiori obbligazioni di quelle che hanno verso gli altri uomini. È ben diverso il dovere rispetto, riconoscenza e soccorsi ai proprj genitori, o l' essere astretto ad una obbedienza e ad una sommissione assoluta. Un monarca sul trono deve rispetto a sua madre, ma tale rispetto non diminuisce punto la sua autorità, e molto meno il sottopone alla direzione della madre.

Nondimeno l' autorità paterna ha de-

generato in un dispotismo politico presso alcune nazioni dell' antichità, ed anche oggidì presenta lo stesso carattere presso le popolazioni selvagge. Noi spieghiamo facilmente questo fatto coi sentimenti di rispetto e di riconoscenza che l' educazione inculca ai figliuoli, o che nascono naturalmente in essi, e che conservano con la età. I figli erano sino dal nascer loro abituati a lasciarsi ciecamente diriger dal padre, ed a sceglierlo per arbitro in tutti i loro affari: chi dunque poteva eziandio essere più di lui proprio a dirigerli, anche dopo che avessero conseguita l' età virile? I limiti della proprietà, il piccol numero e la semplicità dei rapporti sociali impedivano che si presentassero controversie molto difficili a decidersi, e se di tal natura ne sopravvenivano, chi aveva maggior diritto di giudicare e sentenziare, fuorchè precisamente colui, per le cure del quale i figliuoli tutti erano stati allevati, che tutti li amava con la stessa tenerezza? Non dee far maraviglia che le prime società non distinguessero la

minorità dalla maggiorità, perocchè allora gli adulti non potevano aver importanti ragioni per sottrarsi all' autorità del padre loro. Il governo paterno sotto il quale vivevano, serviva più presto ad assicurare i loro beni e diritti anzi che a diminuirli, e quindi non potevano meglio garantire la tranquillità, libertà, e fortuna loro, quanto collocandola sotto l' egida di un padre.

In tal modo i padri di famiglia divennero insensibilmente e a poco a poco sovrani politici. Vivendo essi talvolta lunghissimo tempo, e lasciando eredi degni di se per molte generazioni, trovossi in tal modo posta la base delle monarchie ereditarie o elettive, sotto diverse costituzioni e condizioni, secondo l'influenza che accidentali circostanze o avvenimenti esercitarono sulla forma di quei governi. Ciò non dimeno, dall'essere, come appar dalla istoria, derivata la podestà politica in certi Stati dalla autorità paterna, non hassi a conchiudere che tale podestà altro appoggio non abbia fuorchè quello della paterna autorità del monarca sopra i sudditi.

Spiegata la natura della autorità paterna, i suoi limiti, e i suoi rapporti con l'autorità politica, Locke espone brievemente i diritti di alcune altre società che quasi sempre precedono i governi, come il matrimonio, e la società tra padrone e servitore. Dopo di che passa alla esposizione dei principj del diritto politico generale, che costituiscono il principale oggetto delle sue ricerche.

Dal momento che un dato numero d' uomini si uniscono in società in modo che ciascheduno ceda al suo diritto di eseguire la legge naturale nel caso, nel quale un altro la trasgredisse, e conferisca cotesto diritto ad un potere esterno e pubblico, ne risulta una società politica o civile. Questo caso adunque succede quando un popolo lascia lo stato di natura, e si sommette ad un governo, o quando gli uomini, che hanno di già una costituzione politica, stabiliscono un dato governo; perocchè allora gl' individui autorizzano la società, ossia, che è poi tutt'uno, la

parte legislativa di essa società, a far quelle leggi, che la pubblica e comune proprietà può rendere necessarie, e assumono al tempo stesso l'impegno di contribuire per quanto possono a mantener esse leggi, come se fossero loro proprie. Lo stato adunque offre la particolarità, il carattere di avere in se un giudice che esamina e decide tutte le contestazioni, impedisce le ingiustizie e le offese, ed obbliga a compensare quelle che si fossero commesse. Qualunque società, la quale non ammetta un poter giudiziario, non è punto uno stato politico, e gli uomini che la compongono vivono sempre in uno stato di natura, benchè sociale.

Dalla maniera con la quale Locke determinò il carattere particolare e distintivo della società civile, concludeva che la monarchia assoluta, benchè da alcuni riguardata e considerata anche oggi come la sola costituzione valevole e conforme al diritto, è, rigorosamente parlando, incompatibile con la società

civile, e quindi non forma una specie di governo (1).

Importanti osservazioni fa egli poscia sulla possibilità della origine legittima de' governi sociali. Quando un numero qualunque d' uomini ha formato una comunità col consenso di ciascuno individuo, cotesta comunità diventa un corpo, che ha diritto di agire come corpo, vale a dire secondo la volontà e la decisione della maggioranza. Diffatto, siccome tutto ciò che la comunità fa non può esser fatto se non per l' unanime accordo degli individui, e siccome l' intero corpo politico dee però necessariamente agire in un dato modo, così è ad esso impossibile di agire altrimenti di quello ond' è determinato ad agire per la forza maggiore, cioè altrimenti di quel che prescrive la volontà della maggioranza. Se non si ammette questa proposizione, nessuna

(1) Noi risparmiamo alla saviezza de' nostri lettori lo sviluppo di questo non meu temerario che pernicioso principio, ommettendo i tre periodi ne' quali Buhle ne espone la dottrina.

Il Trad.

comunità, nessun corpo politico è possibile, ovvero non vi può essere uno stato in genere. Per conseguenza ciascuno individuo debbesi conformare a ciò che la maggioranza decide, quand' anche la risoluzione presa non lo soddisfaccia personalmente. Ed è questa una condizione *sine qua non* di qualsivoglia governo sociale.

Due obbiezioni Locke medesimo allega contro la sua teoria delle basi e della costituzione dello stato, cioè 1.° La storia non ci offre verun esempio che uomini indipendenti sieensi uniti in corpo sociale ed abbiano fondato uno stato nel modo precedentemente indicato. 2.° Egli è legittimamente impossibile che gli uomini possano in tal guisa condursi, poichè tutti nascono in un dato stato politico, cui debbono sottoporsi, e per conseguenza non hanno la libertà di istituirne uno nuovo.

Risponde però egli stesso alla prima difficoltà, e dice: Non dobbiamo maravigliarci di trovar nella storia un così scarso numero di esempi d'uomini che

abbiano vivùto insieme in uno stato, propriamente parlando, di natura. Gli inconvenienti ed i pericoli inseparabili di tale stato, e il naturale istinto sociale li inducono assai presto a stabilire una specie di associazione politica, molto imperfetta però, senza la qual condizione non potrebbe lungo tempo sussistere la società in luogo alcuno. Ma, supposto pure che non si trovi alcun cenno storico di un vero stato di natura degli uomini, nemmeno perciò ne seguirebbe che un tale stato non abbia giammai realmente esistito. I soldati che formavano gli eserciti di Salmanassar e di Serse furono sicuramente fanciulli, ancorchè la storia non dica nulla dei primi anni loro, e non ne parli se non quando furono divenuti uomini atti a portar l'armi. Nondimeno trovasi pure nella storia alcuni esempi di uno stato reale di natura. Bisogna, dice Locke, avere una gran tendenza a negare i fatti più evidenti per non voler ammettere che gli Stati di Roma e di Venezia dovettero l'origine loro ad una unione d'uomini

liberi e indipendenti, che prima di quell'epoca non conoscevano alcuna specie di autorità. Secondo Giuseppe Acosta non trovasi veruna traccia di governo civile in parecchie contrade dell'America. Gli abitanti del Perù, dice quello storico, non ebbero per lungo tempo nè re, nè governo, ma vivevano in orde, come vivono ai dì nostri molte popolazioni della Florida e del Brasile. Queste nazioni selvagge non hanno re, ma quando le circostanze ve li obbligano, sì in tempo di guerra che di pace, esse si scelgono i loro capi o generali, e tale elezione è arbitraria. Sia del resto ciò che si vuole, non è men vero che gli uomini sono originariamente liberi, che tutti i governi nati in grembo alla pace ebbero per base il consentimento del popolo, e che non è possibile di promovere alcun ragionevole dubbio contro il principio del diritto politico indicato di sopra. È vero tuttavia che la storia ci insegna che la maggior parte de' primi governi furon dispotici, ma puossi spiegare il fatto, anzi si è già prudentemente

spiegato in parte con altre ragioni, senza che ne risulti veruna obbiezione contro i soli principj del diritto politico valevoli agli occhi della ragione.

Quanto alla seconda difficoltà, cioè che essendo tutti gli uomini nati sotto un dato governo, non hanno la libertà di riunirsi per formarne un nuovo, Locke vi oppone la seguente dimanda: donde adunque provengono tanti governi legittimi nel mondo? Se alcuno può citare in un'epoca qualunque un uomo che fosse libero di cominciare una monarchia legittima, si può parimenti citarne a lui dieci altri, che non erano meno liberi di stabilire un nuovo governo o in una monarchia, o in qualsivoglia altra forma costituzionale. Se esiste un sol uomo, il quale, nato sotto il dominio di un altro, abbia la libertà o il diritto di comandare ad altri in uno stato differente da quello in cui venne al mondo, così tutti quelli che nati sono sotto il dominio di un altro hanno egualmente la libertà di essere al tempo stesso sovrani e sudditi in diversi Stati. Quindi, giusta il principio proprio

di cotesti politici, o tutti gli uomini nascono liberi, o vi ha un solo sovrano legittimo, un solo legittimo stato. Ma allora li pregheremo di nominare un tale sovrano o stato, e soddisfatto che abbiano a questo invito, continua Locke in tuono derisorio, tutti gli uomini senza dubbio si affretteranno a prestare omaggio a quel monarca.

Per confutare l'obbiezion precedente non fa d'uopo nemmeno ricorrere ad un consimile ragionamento. La storia del genere umano dimostra sino all'evidenza che gli uomini non ammisero mai che sarebbero sommessi ad altri per la ragione che nascerebbono sotto il loro dominio, ma in vece che basarono sempre sul libero loro consenso la sommissione tanto per se che per la posterità loro.

La storia, tanto sacra quanto profana prova con infinito numero di esempj, che alcuni uomini si sottrassero all'autorità che li aveva visto nascere, ed hanno stabilito nuovi governi in altre regioni della terra, donde risultò la moltitudine di que' piccoli stati di cui fanno

menzione i primi tempi della storia del mondo, e che si aumentò sempre, per quanto vi fu spazio, sino che i più forti o i più fortunati sottoposero i più deboli, e che più tardi i grandi imperi furono essi pure smembrati, e ridotti ad altri più piccoli. Questi fatti contraddicono dunque direttamente all' asserzione precedente; perchè, s'ella fosse fondata, non avrebbe dovuto esservi nel mondo che una sola monarchia universale, la quale esisterebbe ancora.

Coloro che sostengono che gli uomini, perchè nascono in un dato stato, sono sudditi naturali dello stato medesimo, non hanno in favor loro che una sola ragione; ed è la supposizione che i nostri antenati avrebbero rinunciato alla loro libertà naturale, tanto per se che pe' loro discendenti, e avrebbero così sottoposta per sempre la posterità loro allo stato. Ma questa ipotesi è interamente falsa. Ognuno è obbligato di mantenere i suoi impegni, ma non è possibile che passi ad una transazione, la qual vincoli i suoi figli o la sua posterità; e in fatto

giunto il fanciullo all'età adulta è libero al par di suo padre, e questi per conseguenza non può impegnare la libertà di lui, come non può impegnar quella di nessun altro. Egli può soltanto, relativamente alle proprietà utili che possiede sotto un dato governo, acconsentire a tali condizioni alle quali suo figlio è poscia obbligato di sottomettersi parimenti, se vuole ereditare i beni paterni; perchè tali proprietà appartenevano al padre, che poteva disporne a piacer suo.

Quest' ultima circostanza diede luogo agli errori che regnano su questo proposito. Nessuno stato permette, nè dee permettere, se vuol conservarsi, che il suo territorio sia taglieggiato. Nessuno dunque non può nemmeno possedervi terreni, senza esserne al tempo stesso cittadino, di maniera che il figlio non può ereditare le possessioni di suo padre fuorchè con le medesime condizioni sotto le quali questi ne godeva nello stato. Egli è dunque obbligato di sommettersi al governo sotto cui nasce.

Ora, come qui ogn' uomo libero, a misura che diventa maggiore, dà a poco a poco il suo consenso particolare allo stato nel qual nasce, e di cui diventa in tal modo real cittadino, il popolo non fa più attenzione a tal consenso, e pensa o che non si dia, o che non sia necessario. Da ciò deriva la falsa proposizione che tutti gli uomini nascano sudditi.

Giova osservare che gli stessi governi non considerano come sudditi nati gli uomini che nascono nella estensione del loro territorio; salvo quelli ov' è introdotta la feudalità, ai quali pare che Locke non abbia posto mente. Quando un Inglese ha in Francia un fanciullo da uno Inglese, di chi è suddito quel fanciullo? Non del re d' Inghilterra, perocchè debbe ottenere il permesso di godere dei diritti e de' privilegi di cittadino inglese; non del re di Francia, perchè l' Inglese può lasciar la Francia con la sua famiglia, ed allevare il fanciullo ove piace a lui. Chi abbandona un paese, ed anche chi prende le armi contr' esso in tempo di guerra, non passa nè per

traditore, nè per transfugo, per la sola ragione che nacque in quel paese. Egli è sotto la vigilanza di suo padre sin che sia giunto agli anni della ragione; ma allora diventa libero, e può recarsi al paese che a lui conviene, ove creda di trovare presso lo straniero più mezzi di fortuna che fra' suoi concittadini.

Ma, dirà alcuno, se l'uomo nello stato di natura è libero, e padrone assoluto tanto della propria persona quanto di ciò che possiede, perchè rinuncia egli alla sua libertà, e sottoponsi ad un dominio straniero? Facile è la risposta a questa domanda: L' uomo è certamente libero nello stato di natura, ed ha tutti i diritti, che accompagnano un tal carattere; ma incertissimo è il godimento della sua libertà, e sempre in preda alle aggressioni altrui. In quel modo che tutti gli altri uomini, parimenti in istato di natura, non sono meno re di lui, e che ciascuno è uguale agli altri, e che la maggior parte non ha molti riguardi alla giustizia ed all' equità, l' individuo non può sperare allora veruna specie di si-

curezza pe' suoi diritti. Questa ragione non ritarda nemmeno essa a determinar l' uomo a lasciare lo stato di natura, il quale, benchè sia uno stato di libertà, seco trae continuamente e a ciascun passo nuovi pericoli. Egli adunque si unisce ad altri, che bramano, al par di lui, di porre in sicuro la vita e proprietà loro con la concentrazione e riunione delle lor forze.

Nello stato di natura mancano alcune condizioni necessarie alla conservazione e sicurezza della proprietà. Prima di tutto non vi ha una legge precisa e generalmente nota che regoli il giusto e l' ingiusto, e che termini le differenze. La legge naturale fa bensì intendere la sua voce a tutti quanti gli uomini ragionevoli, ma l' egoismo li accieca, ovvero non si rappresentano essi chiaramente nella coscienza la legge naturale, o finalmente non la credono obbligatoria ne' casi, ove sono essi parte interessata. Oltre a ciò manca nello stato di natura un giudice riconosciuto ed imparziale, investito del potere ed autorità conveniente per deci-

dere le contestazioni tra gli individui in un modo conforme alla legge. In fatto ciascuno è il proprio legislatore e giudice di se medesimo; ora la naturale parzialità, la passione, e lo spirito di vendetta lo traggono agevolmente fuori de' limiti, quand'egli giudica ed esercita il suo diritto, come accade parimenti che alcuni affettino soverchia negligenza e indifferenza, quando richiamano il proprio diritto, o sostengono quello de' lor vicini. Finalmente nello stato di natura gli individui mancano del necessario potere per difendere sempre il diritto loro con la forza, quando la resistenza e la violenza delle persone ingiuste la rendono indispensabile. Colui che offende un altro sarà spesso in istato di sostener la sua offesa a mano armata; e il punir l'offensore è non solamente difficil cosa, ma anche il più delle volte impresa pericolosa per chi la tenta. Tali son le ragioni che ci spiegano perchè sia tanto raro il trovare società d'uomini anche piccolissime, che non vivano sotto una forma qual si sia di governo.

Ad oggetto di soddisfare a que' bisogni che sono conseguenza necessaria dello stato di natura, ciascun individuo nello stato politico rinuncia alla libertà assoluta di fare ciò che gli par meglio per la sua propria conservazione e per quella de' suoi vicini, vale a dire rinuncia al diritto di soccorrere se medesimo, lasciando ad una legge obbiettiva la cura della sicurezza della sua persona e della sua proprietà. Ciascuno inoltre rinuncia al diritto individuale che ha di punire, e adopera le sue forze e mezzi per affermare e sostenere il potere esecutivo dello stato. Imperocchè, siccome ei debbe alcuni comodi ed alcuni diletti al lavoro, all' assistenza ed alla società dei suoi concittadini, e siccome dee parimenti un appoggio personale alla potenza della società in genere, è necessario, anzi giusto ch' egli stesso paghi con la sua persona e beni, e che contribuisca secondo le sue facoltà al bene ed alla sicurezza della società, giacchè gli altri pure fanno lo stesso nella stessa proporzione di lui.

Locke sviluppa dipoi le sue idee sulla disposizione interna, che gli par meglio convenire ad un governo.

I. La prima legge fondamentale di ogni stato riguardar deve lo stabilimento e permanenza del potere legislativo; atteso che esso non solo serve alla conservazione della società in generale, ma anche degli individui che la compongono. Esso debb' essere supremo nello stato, e fa d' uopo che nessun membro della società possa sottrarsene.

Nondimeno il potere legislativo non dee giammai pronunciare arbitrariamente e in un modo illimitato sulla vita e sui beni degli individui; perchè non avendo altro fondamento che la union de' poteri di tutti i membri della società, i quali sono trasferiti ad un senato, ovvero ad una persona che costituisce il legislatore e non potendo gli individui dare alle persone legislatrici maggiori diritti di quelli che avevano essi nello stato di natura, è impossibile che il potere legislativo acquisti giammai il diritto di arbitrariamente disporre della vita e de' beni dei

cittadini. In generale, tutte le leggi che esso stabilisce relativamente alle azioni de' cittadini debbono corrispondere alla legge naturale, la quale è la interprete della volontà divina, o almeno non debbono trovarsi in contraddizione con essa.

II. Il potere esecutivo non dee pretendere di manifestar sempre la sua autorità, secondo il voler suo arbitrario ed accidentale; ma è obbligato di amministrare una giustizia regolare, di ordinare i diritti de' sudditi con alcune leggi preliminari, e di farli decidere da giudici conosciuti ed autorizzati. Non debbesi assolutamente ammettere che i sudditi sottopongano sè ed i beni loro ad una autorità la qual decida arbitrariamente; altrimenti sarebbero essi in tal caso caduti in uno stato senza paragone peggiore di quel di natura, dove ciascuno conserva almeno la facoltà di difendere i proprj diritti e la propria libertà; laddove nel caso supposto ciascuno avrebbe dato le sue armi al legislatore, acciò potesse poi egli tiranneggiarli tutti a modo suo. Qualunque pertanto sia la forma

del governo, il sovrano non debbe agir mai se non in virtù di leggi promulgate e conosciute dai sudditi.

III. Il potere supremo non dee mai togliere ad un cittadino, senza il di lui assenso, veruna porzione della sua proprietà; perchè la sicurezza dell'acquisto e della conservazione della proprietà è appunto lo scopo pel quale gli uomini si unirono in corpo di stato politico. Egli è dunque in contraddizione diretta con lo scopo dello stato che lo stato stesso faccia loro perdere la proprietà. Se un membro qualunque dello stato, o anche il sovrano, potesse prendere una parte dei beni de' sudditi senza il consenso loro, ciò sarebbe come se i sudditi non avessero proprietà, locchè non dee gran fatto temersi ne' governi dove il potere legislativo posi in tutto o in parte nelle mani di un senato, i cui membri sieno variabili, in modo che dopo lo scioglimento dell' assemblea ritornino sudditi, e riprendano gli stessi diritti e le stesse obbligazioni degli altri sudditi. Ma ne' governi, dove il potere

legislativo si trova nelle mani di un senato a vita, ovvero di un solo, come nella monarchia, vi è sempre il timore che i governanti non si creino un interesse diverso da quello del popolo, e non sieno allora disposti ad accrescere il poter loro e le loro ricchezze, aggravando la nazione di imposte. Se un re possiede l'illimitato potere di caricare il popolo, per quanto sieno buone le leggi in origine, i sudditi non sono mai sicuri di vederle mantenute e rispettate. Del resto, ognuno intende che l'amministrazione di uno stato esige grandi spese, e che tutti quelli che trovano in esso un appoggio debbono parimenti contribuire a' suoi bisogni in proporzione delle facoltà loro; ma ciò non dee mai farsi senza l'assenso della maggiorità del popolo o de' suoi rappresentanti. Un governo che aspira al diritto di regolare le imposte arbitrariamente e senza il consenso della nazione offende la legge fondamentale del diritto di proprietà dei cittadini, e distrugge lo scopo dello stato.

IV. Il potere sovrano non dee mai trasferire ad altri il diritto di legislazione, diritto confidato dal popolo, e per l'esercizio del quale il solo popolo elegger può le persone. Se il sovrano potere ad altri lo confidasse, come a dire ad un principe straniero, il popolo non sarebbe obbligato di ubbidire alle leggi di cotal principe.

Oltre al potere legislativo anche l'esecutivo è del pari necessario nello stato. Il primo non ha sempre bisogno di essere in azione, perchè le leggi volute dalle circostanze possono venir promulgate in un dato tempo, e allora non resta a far altro a quelli che le promulgano. Esso non dee nemmeno trovarsi nella stessa mano in cui si trova il secondo, perocchè sarebbe un presumer troppo della umana debolezza in pretendere che una stessa persona ponesse in esecuzione le leggi da essa fatte. Siccome ella potrebbe sempre eludere l'obbligazione di ubbidirvi, così non avrebbe altro scopo, sì nelle leggi che facesse, come nel modo di farle eseguire, che il

suo proprio vantaggio, e separerebbe il suo particolare interesse da quello del popolo; locchè è contrario allo scopo dello stato. Il potere legislativo dee dunque trovarsi in mano a persone, le quali, promulgate che sieno le leggi, vi si trovino sottoposte esse pure, nè possano in verun modo sottrarsene.

Quanto alla esecuzion delle leggi Locke distingue eziandio dal potere esecutivo ciò ch'egli chiama federativo, il quale, propriamente parlando, è quello che i moderni pubblicisti usano chiamare la maestà esterna dello stato. Il nome di potere federativo è tolto dal diritto di stringer patti ed alleanze con popoli stranieri, benchè un tal diritto non sia che una parte della maestà esterna.

Sulla estensione ed applicazione pratica di codesti vari diritti politici continua Locke a svolgere le sue osservazioni, confrontandoli anche tra loro, nè questa è cosa molto importante a conoscersi. Ma rispetto all'autorità di un monarca, fondata sulla conquista o sulla

usurpazione, ciò ch' ei soggiunge merita di trovar quì luogo.

Qualunque sieno le ragioni persuasive che il politico filosofo può allegare, ad oggetto di provare che qualsivoglia autorità di principi non può emanare che dal consenso delle nazioni, nondimeno si confusero spesso gli effetti della guerra con quelli del diritto, obbliando così il vero principio del potere dei re, ed erigendo in principio governativo il diritto di conquista. Ma il basare una forma legittima di governo sopra il diritto di conquista è lo stesso che fabbricare una nuova casa per il solo motivo che se ne demolisce una vecchia.

Locke in questo luogo cade in una specie di entusiasmo cosmopolitico. Un uomo che contro ogni diritto attacca la libertà e la proprietà degli altri non può mai per questa ingiusta guerra acquistare alcun diritto sui vinti. È questa una verità conosciuta da tutti coloro, i quali non credono avere gli assassini un diritto legittimo sopra ciò che rubano violentemente, ovvero essere gli uomini

obbligati a mantener i patti che la forza ha strappato da essi. L' ingiusto conquistatore altro titol non merita che quello che si dà all' assassino di strada; trattandosi di ugual delitto, sia che il commetta una testa coronata, o un pezzente della feccia del popolo. Il rango del colpevole e il numero de' suoi soci non cangiano per nulla la qualità giuridica del delitto; salvo la differenza che i gran ladri puniscono i piccoli per tenerli a freno, mentre ad essi destinansi trionfi e corone d'alloro, essendo troppo possenti perchè il debole braccio della giustizia di questo mondo li colpisca, ed avendo essi medesimi tra le mani quel potere che punisce i colpevoli.

Se manca ogni mezzo di difesa contro le conquiste o ladronecci a mano armata, altro ripiego non vi ha che la pazienza; ma se la giustizia del cielo rifiuta il suo aiuto al padre può accordarlo al figlio, sino a tanto che abbia ricuperato la libertà e i diritti de' suoi antenati. A chi dice essere questa massima una sorgente di turbolenze infinite

negli stati, rispondesi, che le turbolenze non saranno mai tanto grandi quanto ne' casi particolari, dove un legittimo tribunale aiuti l' offeso a rientrare nell' esercizio de' suoi diritti. Da ciò dunque risulta che una guerra ingiusta non dà giammai al conquistatore verun diritto ad esigere sommissione ed ubbidienza dai vinti, e che in vece il diritto autorizza questi a rivoltarsi onde ricuperare l' antica libertà.

Ma qual potere adunque può dar la conquista sui vinti, anche ammettendo che la guerra sia giusta? Il vincitore non acquista mai con la sua conquista verun potere sopra coloro che combatterono seco lui; e questi non solo rimangonsi uomini liberi come prima, ma prendono anche parte al bottino ed alla conquista, cui con la prodezza loro essi pure contribuirono. Come potrebbe, stando alle idee del diritto, un conquistatore ridurre in servitù tanto i suoi compagni che i vinti? Quelli che fondano la monarchia assoluta sul diritto della spada, innalzano gli eroi loro al

grado di fondatori di monarchie, ma dimenticano che hanno necessariamente bisogno degli ufficiali e soldati che si batterono al fianco loro, ed ai quali è dovuta una parte del paese conquistato ed una porzion di dominio su quelle provincie. Questa difficoltà oppone Locke alla massima di molti politici suoi compatriotti, che stabilivano il diritto di assoluto dominio dei re d' Inghilterra sulla presa di essa isola fatta da Guglielmo il conquistatore alla testa de' Normanni. Nondimeno se si limita la precedente questione ai soli vinti, il conquistatore ha soltanto un potere assoluto sulla vita di coloro che combatterono contro di lui, ma non sulla vita e sui beni di quelli che non furono involti nella guerra; e nemmeno lo ha assoluto sui possessi di quelli che realmente armeggiarono, dovendosi considerarli come non consenzienti all' abuso del potere che cagionò la guerra ingiusta, e quindi del tutto innocenti. Il popolo non dà mai a' suoi governanti il potere di commettere ingiustizie, nè

quello per conseguenza d' intraprendere una guerra ingiusta. Non puossi adunque fare agli individui in particolare un delitto delle crudeltà che la guerra occasionò, a meno che non se ne fossero resi personalmente e intenzionalmente colpevoli. Può anche il Sovrano esser crudele verso alcun de' suoi sudditi, ma gli altri non ne restano responsabili, perchè non gliene diedero il diritto, come non gli diedero quello di fare una guerra ingiusta allo straniero. È ben vero che assai di raro i conquistatori ammettono siffatte distinzioni, lasciando che il flagel della guerra pesi del pari sull' innocente e sul reo; ma ciò non toglie nulla al diritto, che al solo colpevole si estende. Così pure il vincitore non ha nessun diritto sugli abitanti che non l'offesero, come non l'ha su tutti gli altri popoli che vivono seco in pace.

Il potere di un vincitore su' suoi veri nemici in una guerra giusta è interamente dispotico; avendo egli un assoluto diritto sulla vita loro ch' ei può levare

perchè l'hanno essi compromessa commettendo atti di ostilità contro lui. Ma non perciò ha verun diritto sui loro beni. Questa asserzione sembra a prima vista un paradosso, perchè contraddice alla pratica ordinaria, essendo costume del vincitore di appropriarsi il paese che ha conquistato e i beni che vi si trovano. Tuttavia per quanto sia forte l'impero della pratica, essa ben di rado serve di regola al diritto. Ogni guerra porta seco molte vie di fatto e molti danni, ed è difficile che l'aggressore abbia cura del paese anche quando usa la forza soltanto contro le persone che combatte; ma esse son sempre vie di fatto, nelle quali propriamente parlando consiste la guerra; dunque gli effetti della vittoria non puonnò estendersi che sulle persone e non sui beni.

Oltre a ciò le colpe de' padri non sono quelle de' figli, i quali, malgrado tutta l'ingiustizia de' genitori, possono agire assai ragionevolmente e pacificamente. Il padre adunque altro non può compromettere che la propria sua vita

per le sue colpe e crudeltà, le quali non espongono in verun modo i figli alle conseguenze del risentimento. La natura, che tende per quanto è possibile alla conservazione degli uomini, ha destinato ai figli i beni de' padri, di modo che appartengono ad essi ad onta di tutti i delitti di cui si fossero i padri resi colpevoli. Supponiamo che essi non partecipino alla guerra; sia per difetto di età, sia per essere assenti, sia per libera volontà loro; non hanno nemmeno fatto nulla per compromettersi, e il conquistatore non ha il menomo diritto di spogliarli de' beni loro per aver vinto il padre, che avea commesso qualche violenza contro di lui. Egli può forse aver quello di compensarsi dei danni che la guerra ha cagionato nel suo paese, e farsi anche rimborsare delle spese incontrate per la necessità di difendersi, diritto questo pure che ha i suoi confini; ma niente lo autorizza a impadronirsi assolutamente de' beni. All' incontro può far perire il padre, perchè questi si è diportato ostilmente verso di lui. Locke sostiene que-

sta massima con un esempio ben preso. Io sono autorizzato ad uccidere un assassino di strada che mi assalta, ma non a prendergli il danaro, e lasciarlo poi scappare, sebbene ciò sembri un contegno più dolce; perchè allora il ladro sarei io. Lo stesso dicasi del vincitore relativamente alla vita ed ai beni del nemico vinto. Quindi in ogni guerra giusta il diritto del vincitore si estende soltanto sulla vita dei nemici e non sui beni loro, all'eccezione dei compensi che esige per indennizzamento delle perdite e spese della guerra occasionata, e tai compensi possono e debbono prelevarsi dai beni de' vinti.

Qui Locke è d'opinione che quand'anche le spese della guerra fossero calcolate col più stretto rigore, non salirebbero però mai tanto da rendere il vincitore proprietario del territorio del nemico, e che i beni mobili del vinto basterebbero a compensarvelo. I danni che tengon dietro alla guerra, valer possono appena una considerevole porzion di paese, consistendo tutto al

più nell' esser tolti o distrutti i prodotti del suolo e dell' industria, per uno, due o tre anni, giacchè la guerra non suol durare più in là di tal termine. Di fatto, quando il nemico leva il danaro ed altre ricchezze e tesori, non sono questi beni naturali, ma beni di un valor ideale, che non è loro impresso dalla natura. Ora il prodotto del suolo, anche di più anni, non è da paragonarsi in alcun modo al possesso costante ed ereditario di un paese coltivato; perchè una raccolta annua può bensì aver lo stesso prezzo di un paese incolto di eguale estensione dell' altro che la produce, ma nè i conquistatori si appigliano gran fatto al paese incolto. Dunque nessuno di quei danni che i popoli commettono gli uni in casa degli altri dà al conquistatore il diritto di spropriare la intera posterità de' vinti, e di togliere i suoi beni territoriali. Il vincitore ha ben sempre il desiderio di rimanerne padrone, e lo stato dei vinti fa sì che non sono essi abbastanza possenti per contrastargli il suo preteso di-

ritto; ma se l'impero del vincitore non posa sopra basi migliori, le sue pretensioni non sono più fondate di quelle che il diritto del più forte dà sul più debole, che è quanto dire che non sono legittime.

La conseguenza di tutto il ragionamento precedente si è, che il governo imposto dal vincitore ai vinti non è per questi obbligatorio, se la guerra era ingiusta, o se essi non presero parte alla guerra contro il conquistatore; che si estende a buon diritto soltanto sulle persone dei vinti, nel caso che essi abbiano agito ostilmente contro il vincitore, ma non sui beni loro, a meno che ciò non facciasi a titolo di compenso dei danni e delle spese della guerra; e finalmente che anche in quest'ultimo caso non involge per nulla i figli dei vinti, cui la conquista non può far perdere nè la libertà personale; nè i beni.

A questa conseguenza di Locke molte fondate obbiezioni si possono opporre. E prima di tutto considerando la cosa in generale si vede che il filosofo in-

glese trovasi qui impegnato in una difficoltà, che nemmeno la più moderna teoria del diritto delle genti ha levata in modo soddisfacente. La soluzione ch'egli ne dà è più presto surrettiva che provata, e parte da proposizioni che non si può accordare. Non è qui luogo di darne una critica particolarizzata, ma basterà esporre alcune osservazioni generali contr' essa. È falso che il vincitore non abbia verun diritto sugl' individui che non presero parte alla guerra contro di lui, perchè tal guerra, sebbene intrapresa costituzionalmente, lo fu però senza l'assenso loro e contro la lor volontà. Avendo sottomessa una volta la volontà loro particolare alla volontà generale, gl' individui debbono sostener parimenti gli effetti di cotal sommissione. Se dunque la nazion loro intraprende una guerra ingiusta, non possono restar esenti dalla funesta influenza che la vittoria del nemico esercita sulla sorte del popolo, anche quand' essi fossero personalmente malcontenti della guerra, nè vi avessero partecipato con

nessuno atto. Senza di che vedrebbesi sorgere un assai bizzarro contrasto, cioè che un popolo in generale sarebbe nemico di un altro, e che considerato nei suoi individui viverebbe con esso amichevolmente, o almeno indifferentemente. All' incontro gli effetti della vittoria riportata da un popolo nemico si estendono del pari tanto sugl'individui quanto sulla nazione vinta in generale. È vero che la leva dell' esercito, lasciando senz' armi tutti i membri di un popolo, stabilisce una differenza nei rapporti degl' individui delle due nazioni belligeranti; ma siffatto rapporto non è però di tal natura che gl' individui che non presero parte alla guerra, debbano essere interamente esclusi dal diritto del vincitore.

Se Locke nella prima sua conseguenza accordava al vincitore troppo pochi diritti sopra un popolo vinto in guerra giusta, nella seconda invece assai più gliene accorda di quello che realmente gli spettino. Il vincitore non acquista mai sulla vita de'nimici maggior diritto di quel che

convenga per la sua difesa e sicurezza.
Quando il nemico più arrabbiato si confessa vinto e non può nuocere, non si deve torgli la vita. La morte de' nimici per diritto di rappresaglia sarebbe una vendetta che non è permessa. È ben vero che Locke pretese dire soltanto, che le persone de' vinti sono abbandonate alla discrezione del vincitore, e suppose in questi bastante umanità per non abusare del suo diritto senza una causa pressante che lo giustificasse. Ma qui non trattasi della umanità del vincitore, ma solo del diritto che gli si accorda sulla vita de' nemici vinti; ora, codesto diritto egli non ha; altrimenti sarebbe possibile di giustificare, almeno giuridicamente, una quantità di barbarie esercitate da vincitori crudeli, ma che non sarebbero perciò in veruna maniera scusabili.

Locke si è principalmente trattenuto a dimostrare la terza conseguenza, la quale eziandio è per se medesima la più paradossale, ed è contraria all' esperienza, come n' ha convenuto egli stesso,

cioè che in una guerra giusta il vincitore non ha veruna valevole pretesa sui beni dei vinti, perchè se tai beni furono compromessi dai padri, nol furon dai figli, e perchè potendo il vincitore esigere tutt' al più di essere compensato de' danni e delle spese occasionate dalla guerra, la sua occupazione del territorio coltivato non è mai proporzionata, quanto al valore della proprietà, ai danni ch' egli stesso ha sofferti. Locke nondimeno non ha dimostrata tal conseguenza rigorosamente. Ei qui suppose un diritto ereditario naturale, il qual godesse di un valore assoluto secondo il suo principio morale che obbliga l'uomo ad aver cura della propria conservazione, diritto cui non si può mai rinunziare, e che esige che i figli posseggano la proprietà de' beni de' loro antenati. Nello stato di natura non vi ha diritto ereditario, e in uno stato positivo non può tal diritto introdursi fuorchè per mezzo di una legge; ma un popolo nemico, che si trova nello stato di natura rispetto alla nazion che combatte, non è ob-

bligato ad ammettere cotal legge positiva. Se dunque i padri hanno compromessi i beni loro, i figli non vi han più diritto. Qui Locke non è conseguente con se medesimo. Egli avea prima detto che i padri potevano disporre dei beni a piacer loro, e che potevano trasmetterne il possesso a certe condizioni, cui costretti erano i figli di adattarsi. Non avrebbe nemmeno potuto negare che essi non avessero la facoltà di vendere i lor beni, e di valersi del ricavo, locchè non sarebbe stato giusto supponendo la necessità che i possedimenti degli antenati passassero in eredità de' figli, necessità che si debbe ammettere quando si vuol sostenere che in una guerra ingiusta i padri non possano realmente compromettere i beni de' figli.

Egli è falso che il vincitore altro diritto non abbia sui beni de' vinti che quello fondato sul compenso che può esigere pei danni e per le spese della guerra; perocchè ha egli altresì il diritto di punir quelli che lo offesero, e tal punizione può fare col privarli de' beni

loro; ed ha il diritto di prendersi qualche malleyadoria per l'avvenire, e ciò pure col togliersi i beni, come mezzi atti a nuocergli. Il solo dovere che allora rimane a lui si è quello di aver cura de' futuri loro bisogni. Locke parimenti valutava o troppo alto o troppo basso il conguaglio tra l' ammontare de' danni e delle spese della guerra, ed il valore delle proprietà territoriali in suolo coltivato. Le terre hanno un certo prezzo corrente, e potrebbe assai volte accadere che le perdite e spese cagionate ad un popolo dalla guerra non fossero pagabili con intere provincie. Se Locke avesse conosciuto le spese che le guerre costarono ne' moderni tempi all' Inghilterra, probabilmente avrebbe giudicato in tutt' altra maniera. La somma cui monta l' aumento del debito pubblico inglese in conseguenza dell' ultima guerra (del 1802) basterebbe essa sola a pagare una provincia considerevole.

Distingue eziandio Locke la usurpazione dalla conquista di un nemico. L' usurpazione è una conquista domestica,

con questa differenza soltanto che l' usurpatore non ha giammai diritto per se, non essendovi usurpazione quando una persona entra in possesso di ciò che gli appartiene di diritto. L' usurpazione è un cambiamento delle persone regnanti, ma non delle forme e delle leggi del governo. Se l' usurpatore estende la sua possanza al di là di ciò che possono i re o governanti legittimi, allora si unisce alla usurpazione la tirannia.

Il diritto di nominare o di destinare le persone regnanti fa così naturalmente e così necessariamente parte di ogni governo qualunque, che nessuno senz' esso potrebbe avervene; e questo diritto trae parimenti il suo principio dal popolo. L' anarchia non è un governo, ed avvi anarchia quando uno stato è monarchico, ma che non si è determinato nello stesso tempo come debba il monarca venir nominato: e questa pure è la ragione per cui tutti i popoli nello stabilire i governi loro hanno fissato il modo di nomina di quelli che tener debbono le redini dello stato. Colui che si arro-

ga l'autorità suprema con mezzi diversi da quelli prescritti dalle leggi dello stato, non ha verun diritto di esigere che gli si ubbidisca, anche nel caso in cui mantenesse nel resto tutta la forma del governo, perchè non è egli la persona che il consenso del popolo ha destinato a regnare. Per conseguenza nè lo stesso usurpatore nè i suoi discendenti non possono pretendere giammai di avere un diritto all'autorità suprema.

Se non vi ha diritto alla usurpazione, molto meno ve n'ha alla tirannia, ossia all'esercizio di un potere superiore ad ogni diritto sul popolo. Sarebbe però un grand'errore il credere propria de' soli governi monarchici la tirannia. Tutte le altre forme di governo vi sono egualmente soggette, anzi talora assai più. Tanto vi furono trenta tiranni in Atene, quanto un solo a Siracusa; e il regno de' decemviri in Roma non era certamente migliore della tirannia. Generalmente parlando vi ha tirannia tutte le volte che la legge cessa di essere ascoltata, e che le azioni del sovrano ne

sorpassano i limiti con grave danno de' sudditi; l'autorità cessa di essere autorità dal momento ch' essa oltrepassa la legge. Ma ogni qualvolta il suddito si crede offeso dal sovrano, quand' anche si fosse agito contr' esso con piena e vera giustizia, debb' egli resistere agli ordini ed alle misure del governo? Se si accordasse un tal principio si renderebbe impossibile ogni specie di governo, e in vece dell'ordine e della giustizia non produrrebbesi che disordine ed anarchia. Locke risponde: La violenza non va opposta che ad un potere ingiusto ed illegale, e colui che in tutt'altra circostanza si rivolta contra l'autorità si attira la maledizione di Dio e degli uomini. Questa massima adunque non dee far temere di verun pericolo nè confusione nello stato, benchè spesse volte si pretenda il contrario.

Aggiungasi a tutto ciò: 1.° In molti stati la persona del re è dichiarata inviolabile dalla legge, cosicchè per qualunque cosa ordinasse o facesse, egli è al coperto d'ogni giuridica perquisizione,

d'ogni pena, e d'ogni atto di rigore. Ma uno può nondimeno opporsi alle azioni illegali delle autorità subalterne, e questa resistenza deve il sovrano permetterla, se non vuole mettersi in guerra co' proprj sudditi, distruggere la costituzion dello stato, e rimettere i cittadini nei diritti che avevano nello stato di natura. Le seguenti parole di Locke pare sieno state scritte pei tempi, in cui ci trovammo poc'anzi: *for of such things who can tell, what the end wil be? And a Neighbour Kingdom has shewed the world an odd example.* In tutti gli altri casi, fin che il governo sussiste, la persona del sovrano è inviolabile. I danni che egli stesso personalmente cagiona a'suoi sudditi, non possono nè spesso ripetersi, nè andar troppo oltre; nè egli potrebbe, con la sua propria forza conculcare assolutamente le leggi ed opprimere la massa del popolo. Che se foss'egli abbastanza sciocco o maligno per tentarlo, e per fare infelici alcuni individui che nol meritano, è meglio lasciar questi esposti alle pene o ai pericoli, che deporre il

capo dello stato ogni volta che i sudditi fossero o credessero di essere offesi da lui, perocchè sarebbe allora impossibile che vi fosse giammai tranquillità nell'interno.

2. Il privilegio di cui parliamo riguarda la sola persona del re. Qui dunque non trattasi di coloro che esercitano una autorità illegittima, non accordata dalla legge. L'autorità del re sulla sola legge si fonda, nè può egli accordare a nessuno il diritto di agire contro una tal legge; e l'ordine illegale che un magistrato subalterno ricevesse da lui, non sarebbe più obbligatorio di quello che gli venisse dato da tutt' altra particolare persona.

3. Anche nel supposto che la persona del re non fosse inviolabile, nè il sovrano nè lo stato sarebbero in pericolo, perchè alla menoma occasione si opporrebbe una resistenza legittima al potere illegittimo dell'autorità. Diffatto quando la parte offesa può ottenere una riparazione con appellarsi alla legge, non fa più bisogno di violenza, la quale allora solo

è necessaria che si impedisce il ricorrere ad essa legge. Io sono in diritto di uccidere un ladro che in mezzo alla strada pretende la mia borsa, per quanto modica somma vi sia dentro; ma non ho quello di uccidere un debitore che rifiutasi di restituirmi alcuni migliaia di scudi che gli prestai, ovvero di adoperare personalmente violenza per costringerlo a pagarmi, perchè qui posso invocare il il soccorso della legge.

4. Finalmente allora pure che un' autorità commette con violenza atti contrarj alla legge, e che per effetto del poter suo impedisce di ricorrere alla legge stessa, il diritto di resistere ad una condotta sì evidentemente tirannica non cagiona veruna turbolenza nello stato, tanto più che ciò per lo più accade sopra oggetti di pochissima importanza. E cotal diritto di opposizione si applica soltanto al rapporto che esiste fra gli individui e l' autorità, e i primi non se ne serviranno in una contestazione con essa quando sieno convinti che ne diverebbero anzi più sventurati di prima.

Uno solo, o un picciol numero, non possono mettere in pericolo la sicurezza pubblica: il rimanente del popolo li compiange, se il governo li tratta con ingiustizia; ma egli stesso non prende ulteriore interesse alla sorte loro, ed è ben lungi di dar mano ad essi nella opposizion loro all'autorità. Piccoli sussurri non hanno veruna influenza sulla tranquillità dello stato in generale. Affatto diversa è la cosa quando l'illegalità della condotta del governo pesa sulla maggiorità del popolo, e così la eccita alla rivolta. Ma allora la intera costituzione può in certo modo considerarsi come disciolta, se non si porti un pronto rimedio alla ingiustizia del sovrano.

Termina Locke le sue ricerche sul diritto politico con alcune osservazioni relative alla distruzion de' governi, ossia a ciò che chiamasi rivoluzione. È d'uopo fare una differenza tra lo scioglimento della società e quello di una costituzione. Una società civile debbe l'origin sua al consenso degli uomini di adunarsi con altri in un sol corpo, e agire insieme

ad essi con una sola ed unica volontà: associazione e maniera di agire che nel solo stato di natura si trovano. La maniera più comune, anzi la sola per così dire di sciogliere cotesta civile adunanza si è ch' ella sia attaccata e sottomessa da una potenza nemica, perocchè allora la società non può più mantenersi come corpo unico, intero e indipendente, la riunione degli individui cessa, e ciascuno rientrando nello stato nel quale era prima, provvede come può alla propria sicurezza, mischiandosi ad un' altra qualunque società. E una volta che la società si trovi sciolta, è naturale che la costituzione parimenti non possa più sussistere. In tal guisa la spada di un conquistatore distrugge spesse volte i governi fino nelle radici, e disperde la società, privando la gran moltitudine de' sudditi dell' appoggio e della indipendenza della società stessa, che dovea salvarlo da ogni violenza.

Da ciò Locke si apre il cammino ad una lunga discussione sulla natura ed influenza del potere legislativo, e come

possa diventar esso causa di rivolgimenti politici, togliendone principalmente l'esempio dalla costituzione inglese. Le particolarità nelle quali entra, benchè possano offerire molta istruzione nell'argomento politico, non ci sembrano però così importanti che meritino di trattenervi più a lungo i lettori.

Sommamente interessanti ed istruttive sono parimenti le Lettere di Locke sulla tolleranza in materia di religione (*Letters concerning toleration*), soprattutto riguardando al tempo in cui l'autore viveva. Ei non le scrisse, per vero dire, che pel suo paese, ma non meno applicabile a tutti i popoli ne è il contenuto, a tale che direbbesi essere state consecrate a tutte le nazioni allora civilizzate dell'Europa. Contengono esse massime ed osservazioni che i filosofi potrebbero trovar necessario di ripetere anche ai dì nostri ne' paesi meglio ordinati, e sotto i più illuminati governi. La tolleranza religiosa è un frutto così prezioso e benefico della filosofia moderna, che non è possibile di passare in si-

lenzio nella storia di questa scienza una delle migliori e più spiritose sue apologie.

Lo stato religioso degli Inglesi, e i contrasti che nacquero tra essi, furon cagione che non vi fu popolo presso il quale si disputasse così presto sulla tolleranza religiosa, e dove si considerasse sotto tanti e diversissimi aspetti. Tuttavia non ve ne fu un altro che maggiormente abbisognasse di una teoria esatta e compiuta su quest' articolo. Il governo erasi mostrato parziale nel fatto della religione; coloro pertanto che mal tolleravano codesta parzialità, si sforzavano di difendere i diritti e la libertà loro, ma essi pure procedevano in modo egualmente parziale e conforme agli interessi della propria setta. Questa ostinazione reciproca di tutti i partiti religiosi divenne in Inghilterra una delle principali cause di tante guerre civili, turbolenze intestine, e calamità pubbliche. « Egli « è tempo, dice Locke, di cercare ri- « medio ai mali che ci opprimono, ab- « biamo bisogno di mezzi più liberali

« di quelli di cui si è fatto comune-
« mente uso contro la nostra malattia.
« Non con le *Declarations of indulgence*,
« non con gli *Acts of comprehension*
« vi si può rimediare, perchè le une
« operano una guarigion apparente, e
« gli altri peggiorano il male. Ma ab-
« biamo bisogno di una *libertà assoluta*,
« d'una *libertà giusta e vera*, d'una *li-*
« *bertà eguale ed imparziale*. È vero che
« si è già molto parlato di codeste mi-
« sure, ma il senso non ne fu ben com-
« preso, e assai meno fu rispettata la
« libertà tanto del governo ne' suoi rap-
« porti col popolo, quanto delle sette
« religiose della nazione le une rispetto
« alle altre. »

Locke nelle citate Lettere volle dimostrare che la libertà religiosa è giusta e facile a stabilirsi, proponendosi al tempo stesso di far profondamente sentire la necessità a que' suoi concittadini che erano in istato di sollevarsi al di sopra dello spirito di setta, e di aver a cuore il vero interesse pubblico. Mi limiterò a notare alcune delle sue principali opi-

nioni, onde almeno dare una idea generale del genio filosofico che regna in quelle Lettere.

La tolleranza religiosa è il principale carattere distintivo della vera Chiesa. Coll'aver posto e dimostrato questa sola massima Locke ha già meritato che la posterità pronunci il suo nome con altissima venerazione. Che gli uni vantino la remota antichità di luoghi e di nomi stimati sacri dalla setta loro, o la maestà del culto esterno ch' essi rendono a Dio; che gli altri vadano superbi della riforma de' loro dommi; e che altri ancora facciano pompa della ortodossia della lor fede (e chi non si crede ortodosso?); altrettanti segni son questi che annunciano uomini aspiranti a dominare sui loro simili, ma non sono i segni della Chiesa cristiana. Per quanta pretensione abbia un uomo a tutte codeste qualità, e per quanto sia essa fondata, s' egli manca di amore e di benevolenza per gli altri, ed anche per quelli che non professano il cristianesimo, egli al certo non è un vero cristiano.

Locke eccita coloro che perseguitano, opprimono e scannano gli uomini sotto il vano pretesto della religione, a dire se il facciano in buona coscienza per amore e benevolenza verso il prossimo. Non si crederà, soggiunge egli, ispirato in siffatto contegno dalla benevolenza, se non allora che quelli che lo praticano saranno veduti adoperare lo stesso zelo per allontanare i loro vicini ed amici dai peccati che commettono contro le leggi del Vangelo. Se si spogliano de' beni loro gli eretici, col titolo di filantropia e per salvare le anime loro, se si maltrattano, si martirizzano, si lasciano morir di fame in orrende prigioni, se si toglie loro sin anco la vita per renderli cristiani ortodossi e assicurare l'eterna loro beatitudine, perchè soffresi adunque che i membri pretesi ortodossi della Chiesa si abbandonino al più sfrontato libertinaggio, e si facciano lecite mille imposture e mille tratti di nera malvagità, tutti contrarj al vero spirito del cristianesimo, e per la proibizione de' quali questa religione sì eminente-

mente distinguersi da tutti i falsi culti de' pagani? Cotai vizj portano assai maggior pregiudizio alla gloria di Dio, alla purità della Chiesa ed alla salute delle anime, che veruna aberrazione qualsiasi da alcuni dommi ricevuti, o che una rinunzia ad ogni culto esterno della Divinità, congiunta però ad una irreprovevol condotta. Perchè questo fanatico zelo per l'onore di Dio (zelo molto ardente davvero, perocchè accende il fatal rogo delle vittime della inquisizione), perchè questo amor per le anime, soffrono essi i vizj, più vergognosi, che primi avrebbero ad estirparsi?

Lo stato non ha autorità veruna sulla credenza religiosa e sul divino servizio; essendo esso formato da una società di uomini che si sono adunati a solo fine di assicurare, conservare e favorire il loro civile interesse. Ma l'interesse civile comprende la vita, la libertà, la salute e la sicurezza del corpo, ed oltre a ciò anche la proprietà delle cose esterne, come danari, terre, beni mobili, ed immobili, ecc.; e il dover del governo è

quello di applicare imparzialmente le leggi per assicurare il possesso legittimo di tali cose tanto al popolo in generale quanto ai cittadini in particolare. Non hanno i magistrati il poter di punire, cioè di togliere al cittadino i beni, la libertà, o anche la vita, per conseguenza di ristriugere o annientare il suo civile interesse, se non perchè non pregiudichi all'interesse civile degli altri. Ma la giurisdizion loro si limita interamente ed unicamente alla conservazione di esso civile interesse, e non debbe in verun modo estendersi fino a costringere le anime con la violenza, anche a fine di assicurare la loro salute.

La cura di vegliare alla salute delle anime non appartiene nè alla civile autorità; nè ad altr' uomo. Dio non diede ad alcuno un' autorità sugli altri tale da forzarli ad accettare una data religione; e nè la civil podestà può venire investita di autorità consimile dal consenso del popolo, perocchè nessun uomo oserebbe trascurar tanto la salvezza dell' anima sua sino a permettere ciecamente ad un

altro, sia poi re o suddito, di prescrivergli ciò che dee credere, e come abbia a praticare il suo culto divino. *La vera religione trae vita e forza dalla piena ed intera convinzione dello spirito, e quand' essa non posi sopra tal base ell' è una idea contraddicente a se medesima.* Qualunque religiosa credenza sia da noi accettata, e qualunque sia l' esterno culto di Dio per noi praticato, se non siamo perfettamente sicuri nel profondo del cuore che la prima è vera, e che l' altro è gradito alla Divinità, tal credenza e tal culto, anzi che giovare alla nostra eterna salute non fanno che opporvi un invincibile ostacolo. Invece di scancellare i nostri peccati con una vera pratica della religione, servendo Dio in un modo che sappiamo non essergli e non potergli essere accetto, noi aggiungiamo agli altri peccati quello anche dell' ipocrisia e del disprezzo della maestà divina.

Ogni obbligo per parte dell' autorità civile non può riguardar che l' esterno, e solo esternamente osservarsi. La reli-

gione consiste in una convinzione intima ed interiore, ed è della natura dell'anima che l'obbligo esterno non possa forzarla a credere e ad essere persuasa. Lo spoglio de' beni, l'orror delle carceri, i tormenti della tortura, nè altra consimil barbarie può indurre l'uomo a cambiare la sua credenza interna. Ben può l'autorità far uso di ragionamenti per ricondurre gli eterodossi alla verità e mettere le anime loro nella via della salute; e cotale diritto è con essa comune a tutti gli altri uomini; ma passa una gran differenza tra il convincere, o il far credere per via di dimostrazioni, e l'ordinare che si creda: tra il persuadere un uomo e il forzarlo con pene. Nessuna autorità ha in ciò il diritto di valersi del rigore; e la di lei forza non si estende giammai sino a potere stabilire gli articoli di credenza, e le forme del culto divino, per mezzo di leggi obbligatorie. Le leggi non puonno essere efficaci senza le pene, e le pene sono assolutamente fuor di luogo ed assurde nel caso del qual si tratta, perchè non influirebbero niente sulla convinzione.

Nemmeno all' autorità civile può spettare la cura di vegliare alla salvezza delle anime, perchè nessuna legge religiosa ch' essa promulgasse non vi contribuirebbe realmente nulla. Non avvi che una sola verità ed una sola via per giugnere al cielo. Come sperare di giugnervi se non altro precetto hassi a seguire fuorchè la religion della corte, e se debbesi necessariamente rinunziare ai lumi della propria ragione, ribellarsi alla testimonianza della coscienza, e ciecamente sommettersi alla volontà ed alla religion del sovrano, religione che l' ignoranza, la superstizione, o anche l' ambizione può forse aver fatto nascere per accidente in quel paese ove si nasce? In mezzo alla moltiplicità ed al contrasto delle opinioni religiose, intorno alle quali i sovrani del mondo sono tanto divisi e discordanti, quanto il sono pei temporali loro interessi, l' unico sentiero che guida alla verità debb' essere strettissimo; un popol solo pertanto vi si troverebbe avviato, e tutti gli altri sarebbero obbligati a seguire i principi loro per cammini che

conducono alla dannazione. Ciò che rende anche maggiore l'assurdità, e assolutamente contrasta con la vera idea che formar ci dobbiamo della Divinità, si è che gli uomini allora anderebbero debitori della eterna loro salute, o della parimenti eterna lor perdizione, al luogo che li avrebbe veduto nascere. Il potere dello stato adunque si limita unicamente agli interessi civili de' sudditi in questo mondo, e non ha a far nulla con ciò che riguarda gli avvenimenti della vita futura.

La Chiesa non ha maggior diritto de' sovrani in forzare la credenza religiosa e il culto de' cittadini (1); essa è una società, i cui membri si radunano volontariamente pel servizio pubblico del culto divino, vale a dire di quello che essi credono accetto alla Divinità, e proprio ad assicurare la salute futura delle anime loro. Se dunque la Chiesa è una società li-

---

(1) Ricordisi il lettore ch' egli è un protestante che scrive.

Il Trad.

bera, nessuno ne nasce membro; altrimenti la religione de' padri si erediterebbe dai figli con lo stesso diritto de' beni mondani, ed ognuno riguarderebbe la sua credenza come una proprietà sua al paro de' suoi possedimenti territoriali, locchè rinchiude una evidente assurdità. Nessuno uomo è originariamente obbligato di adottare i dommi di una Chiesa o di una setta qualunque, ma di piena sua libertà entra in una associazione religiosa, dove, secondo la opinion sua, trova la credenza e la maniera di servir Dio, che meglio convengono alla sua ragione. Essendo la speranza di salvar l'anima l'unica ragione che il move a entrare in quella Chiesa, altra non ve ne può essere che lo induca a rimanervi; ma se dipoi scopre o un errore nei dommi della sua setta, o qualche sconvenevolezza nel culto che ella rende a Dio, perchè non sarà egli anche libero di sortirne come lo fu di entrarvi? Nessun membro di una società religiosa può essere vincolato a siffatta associazione da verun altro legame che quello della certa speranza della eternità.

Ogni società che tende ad uno scopo comune dee necessariamente essere retta da certe leggi, e bisogna che tutti i membri abbiano acconsentito ad osservarle. Il luogo e l'epoca delle assemblee, le regole per l'accettazione ed esclusione de' membri, l'elezione de' dignitarj, la sorveglianza agli affari esterni, ec. debbono essere determinate. Ma siccome i membri della Chiesa si radunarono in origine liberamente, così il diritto di far le leggi non può appartenere che alla società, ossia, che è poi lo stesso, a coloro che la società con una decisione presa in comune vi ha delegati.

Il solo fine di ogni società religiosa si è quello di servir Dio pubblicamente, e con tal culto ottenere l'eterna vita. In ciò debbono tutte le leggi della Chiesa consistere. Non bisogna che la società religiosa mova discussione veruna intorno al possesso de' beni civili e mondani. Da tutti gli affari di religione debbe assolutamente bandirsi la violenza, l'uso della quale appartiene soltanto alle temporali autorità, cui rimane sottoposto il possesso dei beni esterni.

Ma quai mezzi adunque adoperare per mantenere le leggi della Chiesa, se non è permesso di ricorrere alla forza onde assicurarne l'osservanza? Ecco in qual modo si può rispondere: convien valersi di mezzi corrispondenti alla natura degli oggetti. Infatti la dichiarazione esterna e l'osservanza delle cerimonie sono del tutto inutili e nocevoli, quando non abbiano per fondamento l'intima convinzione e l'approvazione interna. Le armi che debbono usare i membri della Chiesa sono l'esortazione e l'istruzione. Quando tai mezzi non bastano per correggere i peccatori, cioè per rimetterli nella via della verità, altro tentativo non resta che quello di escludere dalla comunità religiosa le persone ostinate che più non isperasi di convertire e fare cangiar d'opinione; ma è questo l'estremo termine del potere dell'autorità della Chiesa, ed ogn'altra punizione è illecita.

Locke propone dappoi quest'altra questione: Fin dove estendesi il dovere della tolleranza, e cosa esige esso da ciascuno individuo? E qui stabilisce le seguenti

massime. 1.° *Nessuna Chiesa è obbligata per dovere di tolleranza a conservar nel suo seno le persone che ad onta d'ogni rimostranza ed ammonizione persistono a non osservar le sue leggi.* Diffatto siccome l'osservanza delle leggi forma la condizione e il vincolo d'ogni società, la Chiesa assai presto si distruggerebbe da se, se le sue leggi potessero impunemente rompersi. Conviene però in tutti que' casi aver cura che la sentenza della scomunica e la sua esecuzione non esprimano, sia con le parole, sia co' fatti, veruna durezza, che possa in verun modo pregiudicare alla persona o ai beni di colui che si esclude. *La scomunica non può mai spogliare un uomo di que' diritti e beni civili che prima aveva ;* i quai diritti e beni appartengono all' autorità civile, e sono sotto la sua protezione. Il potere dello scomunicare non consiste adunque se non che nel manifestare, che la società fa la sua risoluzione di separarsi da un membro, e non più permettere che questo d'ora innanzi partecipi alle cose che fanno parte degli affari comuni della Chiesa.

2.° *Nessun particolare ha diritto a prerogative sopra un altro, nelle sue relazioni civili, per l'unica ragione che questi appartenga ad altra chiesa o ad altra religione.* Ciascuno conserva tutti i diritti e privilegi da lui posseduti, e che non sono in verun modo oggetti di religione. Non si debbe commettere la menoma ingiustizia verso un uomo qualunque, o cristiano o pagano ch'ei sia. L'uomo veracemente religioso non dee qui nemmen limitarsi alla semplice giustizia, e debbe indistintamente far prova d'amore, di bontà e di generosità verso i partigiani di tutte le sette, e sin verso gli atei, o coloro che sono indifferenti a qualsiasi religione. Questo è il contegno prescritto dal Vangelo, insegnato dalla ragione, e imperiosamente voluto dalla natural fratellanza, per la quale siam tutti nati. Se un uomo devia dal retto sentiero, è sua disgrazia, e non sua offesa: *non avendo tu il diritto, perchè pensi ch' ei sarà dannato nell'altro mondo, di cominciare a tormentarlo in questo.*

Ciò che si è detto della tolleranza reciproca tra individui che hanno opinioni discordanti in materia di religione, si applica parimenti alle chiese stesse, i cui rapporti fra loro non sono diversi, e che non hanno veruna giurisdizione da esercitare le une sull'altre, anche nel caso in cui alcuna di esse fosse accettata e promulgata dall'autorità civile. La dignità magistrale di alcuni membri della Chiesa non può dar loro alcun nuovo diritto, come nessuno può darne la Chiesa all'autorità civile. Quindi, che il governo adotti una Chiesa o che se ne separi, essa rimane ciò che era prima, vale a dire una società libera. La sua associazione con l'autorità civile non le dà il diritto della spada, come la sua separazione da essa non le toglie quello della scomunica. Per spargere maggior lume sulla sua teoria Locke ammette il caso in cui due sette, gli arminiani per esempio ed i calvinisti, esistessero insieme a Costantinopoli. Chi oserebbe pretender mai che una di queste chiese avesse il diritto di togliere ai

membri dell' altra i beni e la libertà loro, perchè ne differisce intorno ad alcuni dommi e cerimonie, intanto che i Turchi, placidi spettatori, riderebbero delle crudeltà, che i cristiani userebbono verso i cristiani?

Altronde sopra di che fonderebbesi il dritto di una Chiesa per maltrattar l'altra? Si risponderà senza dubbio perch'essa è la Chiesa ortodossa, la quale ha il diritto d'autorità sulla Chiesa caduta nell'errore o eretica. Ma questo è un adoperare grandi parole senza dir nulla; perchè ogni Chiesa è ortodossa per sè ed eretica per le altre. Dunque la contestazione sulla verità dei dommi e della purezza del culto divino è uguale da tutti i lati, e non vi ha giudice, sia a Costantinopoli, sia in qualsivoglia altro luogo della terra, che possa porvi un termine; e ne spetta la decisione al solo supremo giudice di tutti gli uomini, all'ente cui pure spetta la punizione degli errori. Possono dunque gli intolleranti settarj sentire quanto essi pecchino, allorchè aggiungono l'ingiustizia, se non all'error loro, almeno alla lor presunzione, e

quando son tanto arditi di maltrattare gli adoratori di un altro Dio, che non hanno alcun dovere di render lor conto delle proprie azioni!

Ma quand' anche fosse possibil decidere quale delle due Chiese rivali sia la vera, non però ne verrebbe che questa avesse il menomo diritto di struggere l' altra. La Chiesa non ha giurisdizione alcuna da esercitare sulle cose temporali, così come il ferro e il fuoco non valgono a convincere le menti dell' error loro ed a ricondurle alla verità. Coll' ammettere che il governo favorisca una Chiesa e le somministri le armi per estirpare, al dir suo, le sette dissidenti, vi sarà egli mai chi pretenda che una Chiesa cristiana ricever possa un simil diritto dall' imperatore dei Turchi, benchè questo principe costituisca l' autorità civile a Costantinopoli?

Fa d' uopo osservare che i più aspri tra coloro che chiamansi difensori della verità e nemici dell' errore, e che i declamatori contro le dissensioni religiose, sanno contenere lo zelo loro per la causa

di Dio, fin che non hanno dal canto loro l'autorità civile, ma tosto che il favor della corte procuri loro una superiorità, e che sentano di essere i più forti, rifiutano agli uomini quella pace ed amicizia fraterna, la cui santa osservanza esigevano essi stessi quand'eran più deboli. Come partito oppresso, sono ben lontani dall'attaccar apertamente i pretesi errori accettati alla corte, o dal governo protetti, e si contentano di esporre tranquillamente le loro ragioni, solo veramente buon metodo per propagare la verità, la quale si fa conoscere soltanto con argomenti vittoriosi modestamente e pulitamente espressi.

3.° Cosa esige il dovere della tolleranza per parte di quelli che si distinguono dagli altri uomini, cioè dai laici, per via di un carattere ecclesiastico qualunque sia; e che oltre a ciò sieno vescovi, preti, presbiteriani, predicatori ecc.? Qualunque esser possa l'origine delle cariche e dignità ecclesiastiche, non hanno, appunto perchè ecclesiastiche, nessuna forza e valore se non ristrettiva-

mente ai diritti della Chiesa, e non puonno assolutamente estendere la loro influenza sino agli affari temporali, perchè anche la Chiesa stessa è affatto distinta e differente dallo stato temporale. Solidi ed invariabili sono i termini che lei da questa dividono, e sarebbe un confondere il cielo e la terra, un accomunar cose del tutto disparate ed opposte, il voler unire queste due società, ciascuna delle quali differisce infinitamente dall' altra per l' origine, per l' oggetto e per lo scopo. Per conseguenza, qualunque sia la carica ecclesiastica che uno posseda, non può egli spogliare un altr' uomo, seguace di una Chiesa diversa, della sua libertà o dei suoi beni, a cagion solamente della dissidenza di religione che tra essi trovasi; perchè ciò che non è mai legittimo per la Chiesa intera, molto meno può esserlo per un suo membro in forza di un preteso diritto canonico.

Ma non basta che i preti si astengano dalla violenza, dalla rapina e da ogni genere di persecuzione. Chi vuol essere

successore degli Apostoli, ed ottenere il carico di istitutore in materia di religione, è obbligato di esortare i suoi discepoli a vivere cordialmente e in pace con tutti gli uomini, sia ortodossi, sia miscredenti; debbe raccomandar vivamente l'amore e la tolleranza, non solo ai particolari, ma anche ai governi; e calmare per quanto è possibile, o anche spegner del tutto, quell'odio irragionevole col quale molti uomini per fanatismo della setta loro si diportano verso quelli che non hanno con essi una stessa maniera di vedere. Hassi a lasciare ciascuno in libertà nei suoi domestici affari, nella amministrazione dei suoi beni, nella cura della sua salute, e non agitarsi per sapere se il vicino comportisi rispetto a ciò in un modo sconveniente o sciocco. Non si dee prendere collera contro il suo simile, perchè mal coltivi i suoi campi, mariti svantaggiosamente la figlia, dissipi il danaro nelle taverne, o abbatta la casa per rifabbricarla. Ma quando un uomo non frequenta assiduamente la Chiesa, non si

conformi strettamente agli ordinarj costumi, o non faccia iniziare i suoi figli nei misteri di tale o tal altra associazion religiosa, si prende tosto sdegno contra di lui, tutti i vicini il malmenano, ognuno vuol far vendetta di questi enormi delitti, ed i fanatici appena sanno astenersi dalle vie di fatto e dal saccheggio sino a tanto che non abbiasi giuridicamente esaminato l'affare, e che l'infelice sia stato con tutte le formole condannato a perdere i suoi diritti e la sua libertà. Possano adunque, sclama Locke, i nostri predicatori adoperare tutta l'energia della loro eloquenza per combattere gli errori, ma acconsentir parimenti a risparmiar le persone! Essi non debbono mai sostituire al difetto degli argomenti le armi dell'autorità, l'uso delle quali spetta ad altra giurisdizione, nè possono trovarsi nelle mani del clero. Se il clero invoca il soccorso dell'autorità magistrale per sostegno della propria eloquenza e delle sue esortazioni, siccome un tale zelo immoderato, ad onta di tutte le belle proteste di un puro amore per la verità,

respira solo strage e desolazione, ei tradirà l' ambizione di chi ne fa uso, e mostrerà che aspira, propriamente parlando, salire ad un supremo temporale dominio. Molto difficile infatto sarebbe il persuadere ad uomini ragionevoli che colui che mira ad occhio asciutto e cuor tranquillo il fratel suo dato in mano al carnefice per essere bruciato vivo, prenda un caldo e sincero interesse a salvarlo dalle fiamme dell'inferno nella vita futura.

4.° Il quarto oggetto delle ricerche di Locke, ed uno dei più importanti, è il dovere imposto all' autorità civile d'essere tollerante. Non deve il governo, in materia di religione, prescriver nulla per via di leggi, nè a nulla forzare per via di castighi. Egli ha in vece il diritto di insegnare, di esortare e di cercar di convincere, come l'ha pure ogni particolare. Quindi dunque, in generale, la cura di vegliare alla salute dell'anima resta affidata a ciascuno.

Ma se alcuno negligenta una tal cura? Rispondesi tosto a tale dimanda con la

seguente: Che si dee fare s'ei trascura la propria salute o beni, che sono cose che più dell'anima interessano assai maggiormente il governo? Vi è mai il caso che l'autorità civile si avvisi di promulgare una legge particolare che vieti a chicchessia d'essere povero o ammalato? Le leggi debbono impedire per quanto è possibile, che la salute e la proprietà dei cittadini sieno offese dall'astuzia o dalla violenza altrui, ma non si curano se il proprietario medesimo trascuri la propria persona, o male amministri l'interno della sua casa; non potendosi forzar nessuno ad essere ricco e sano contra sua voglia, e ricusando la Divinità stessa di rendere felici gli uomini contro la propria loro volontà. Ma si supponga che un principe esiga dai sudditi che amino le ricchezze, ovvero che conservino la sanità e le forze fisiche, gli sarebbe perciò possibile di fare una legge la qual proibisca di valersi d'altri medici che di quelli di Roma, e che obblighi ognuno a vivere giusta le pratiche dei suoi patrizj? Sarebb'egli al-

lora indispensabile di non aver altro pane o altro vino che quello fatto a Roma o a Ginevra? Ovvero per assicurare l'arricchimento dei sudditi, converrebb' egli obbligarli con una legge ad essere tutti mercadanti, o cantanti, perchè alcuni individui ed alcune famiglie si sarebbero arricchite esercitando l'una o l'altra di tai professioni?

È vero che dicesi mille esser le vie che guidano alla fortuna, ed una sola che conduce al cielo, ma questo è un argomento sottilissimo per coloro che vogliono usar la forza per obbligar gli uomini a tenere una via piuttosto che un altra; perchè se vi fossero molte strade per giugnere alla stessa meta, non avrebbero nessuna ragione da addurre in favore della loro pretesa. Nondimeno se io, andando a Gerusalemme, seguo scrupolosamente la via indicata dalla santa geografia, qual diritto ha un altro di maltrattarmi perchè non porto stivali, perchè non ho i capegli tagliati alla moda, perchè mangio carne, cammin facendo, o altri cibi convenienti alla

forza ed al bisogno del mio stomaco, perchè schivo alcuni sentieri di traverso che mi pajono conducenti al precipizio, perchè fuggo la società di certi compagni di viaggio che mi sembrano troppo frivoli o troppo malinconici e cupi? E se si guardino le cose da vicino si troverà che futilità della stessa natura, le quali possono indifferentemente farsi o non farsi, sono tuttavia le cagioni di implacabili odj fra i cristiani, i quali nel resto vanno d' accordo quanto ai veri ed essenziali principj della religione.

Puossi anche andar oltre e concedere ai fanatici che condannano tutto quello che non è conforme alle opinioni ed usanze loro, che le circostanze traggono seco differenti conseguenze. Che si conchiude da ciò? Di tante strade, una sola conduce al cielo: questo è incontrastabile; ma nel prodigioso numero di esse che l' uomo può tenere, riman sempre problematico qual sia la vera. Nè il governo dello Stato può determinarla, nè il può verun particolare con tutte le indagini e studj che ne faccia. Io ho,

per esempio, un corpo debole e valetudinario, soccombo sotto il peso di una malattia che sordamente mi strugge, e contro la quale, o io lo suppongo, non vi ha che un solo ed unico rimedio: ma esso non mi è noto: il governo ha egli il diritto di prescrivermene uno per la ragione che un solo ne esiste il qual non mi è noto? Potrò scappare alla morte in conformandomi alle prescrizioni dell' autorità?

Generalmente le cose che ciascuno dee seriamente esaminare, e che debbe conoscere per mezzo di assidue e profonde meditazioni, non possono mai considerarsi come il possesso esclusivo di una classe particolare di individui. I principi stanno al di sopra degli altri uomini pel poter loro, ma sono ad essi uguali per natura. Nè il diritto, nè l'arte di regnare portano seco necessariamente una cognizione certa delle altre cose, e meno ancora quella della vera religione; altrimenti, se ciò non fosse, come sarebb' egli possibile che i potenti della terra si trovassero sì straordinariamente

divisi tra loro nelle rispettive opinioni religiose?

Quand'anche si supponesse verisimile che un re potesse conoscere il cammino della vita eterna meglio de' suoi sudditi, o che nella incertezza delle cose il mezzo più sicuro, e più comodo per questi fosse quello di ubbidire a'suoi comandi, quante assurdità non deriverebbero da tale ipotesi? Un uomo fa il commercio per esistere; ma teme di non riuscire nelle sue operazioni: gli si potrebbe dire che debbe fare il commercio nel modo ordinato dal re, perchè, se la fortuna non lo favorisce, il principe potrebbe compensar largamente le sue perdite in altro modo. Se realmente il monarca desiderasse l'arricchimento del commerciante, ei potrebbe rialzare la sua fortuna, ov' essa da sopravvenute disgrazie si fosse cambiata; ma non si può fare lo stesso rispetto alle cose relative alla vita futura. Se uno si è messo in un falso cammino, e se si è smarrito, il sovrano non ha il potere di riparar la sua perdita, diminuire i suoi mali, e ricondurlo ad uno stato felice.

Che sicurezza può darsi riguardo al regno del cielo?

Alcuni faranno qui l' obbiezione che essi in materia di religione non attribuiscono al sovrano un giudizio infallibile, al quale i sudditi sieno obbligati ubbidire, ma che tale infallibilità spetta alla Chiesa. Il principe ordina di conformarsi a ciò che la Chiesa decide, e la sua autorità impedisce che altri operi o pensi in materie religiose diversamente da ciò che insegna la Chiesa. Il sovrano stesso obbedisce in ciò alla Chiesa ed esige dai sudditi la stessa ubbidienza.

Per quanto sia venerabile la Chiesa, la considerazione che se ne ha non serve a nulla nel caso di cui si parla. L' unica via che al cielo conduce non è meglio conosciuta dal sovrano di quel che lo sia da ogni altro particolare, ed è precisamente per ciò che io non posso con sicurezza prender per guida il mio principe, perchè egli non forse meno di me ignora la vera via del cielo, e perchè sicuramente la mia eterna salute preme assai meno a lui che a me. Nondimeno

dal principe mi si manda alla Chiesa,
l'autorità della quale dirige il monarca.
Ma qual è la Chiesa alla quale il sovrano
si conformi in materia di religione? Quella
senza dubbio che più pace a lui; come
se quegli che mi forza con leggi e con
pene ad ubbidire a tale o tal altra Chiesa,
non facesse finalmente servire il suo proprio
giudizio alla decisione del dubbio!
Qual differenza passa tra l' esser guidato
dal principe direttamente, o da lui consegnato
ad altri che mi debban dirigere?
Sì nell' una che nell' altra di queste supposizioni,
io dipendo dalla sua volontà
in ciò che riguarda la futura mia felicità
o sciagura. Se la religion di una Chiesa
è la vera e quella che assicura la salute
dell' anima, perchè il capo della setta, i
prelati, i sacerdoti, e i loro seguaci la vantano
a tutta possa, qual religione del mondo
può allora passar per falsa ed erronea?
Io metto in dubbio la dottrina de' sociniani,
ovvero mi è sospetta la religione
de' luterani; se io entro nel grembo
dell' una o dell' altra di codeste Chiese,
acquisterò io la menoma certezza, per-

chè ubbidirò all' ordine del sovrano, che nulla comanda senza l'autorità di quelli che insegnano i dommi di essa Chiesà?

Volendosi confessare la verità, bisogna convenire che la Chiesa, ossia una assemblea di ecclesiastici che fissa il simbolo e le leggi della Chiesa, è quasi sempre più suscettibile d'essere modificata dalla influenza della corte, che di modificar essa la corte con la sua influenza. Locke ne cita in prova più d'un esempio tratto dalla antica e moderna storia dell' Inghilterra. Con quanta compiacenza ne' regni di Edoardo VI, di Maria, e di Elisabetta, il clero non cangiò egli le sue decisioni, gli articoli di fede, e il modo del culto divino, a fin di prestarsi alle brame di que' sovrani? Eppure quegli stessi principi ebbero sì differenti opinioni in materia di religione, che nessun uomo ragionevole, anzi nessuno individuo, salvo un ateo, potrebbe pretendere, che un adorator sincero di Dio potesse in buona coscienza obbedire alle diverse lor decisioni, tutte

contrarie le une alle altre. Insomma egli è tuttuno che il re prescriva la religione ad un altro a norma delle sue mire e de'suoi voleri arbitrarj, o che il faccia con l'autorità della Chiesa, e a norma dei consigli altrui. Nè più sicure delle sue sono le decisioni del clero, le contestazioni del quale tutto il mondo conosce. E non si debbe nemmeno obbliare che i re hanno ben di rado riguardo al sentimento di quelli ecclesiastici che non approvano la credenza loro, e il culto che essi rendono a Dio.

A quanto si è sin qui detto bisogna aggiungere un' altra circostanza importante, che termina la disputa egregiamente. Benchè il parere del governo in materia di religione, e il contegno ch' ei tiene, possano essere veracemente evangelici, se io non ne sono nella mia intima coscienza persuaso, non posso conformarmivi con fiducia. Qualunque via pertanto che fosse contraria al testimonio della mia coscienza, non potrebbe scorgermi al soggiorno de'beati. Ben posso arricchirmi con una professione, che altronde mi ispiri assai

ripugnanza, posso guarire di una malattia con quei rimedj in cui confido; ma non posso salvarmi con una religione e con un culto che io non ammetto, o che anche abborro nel profondo del cuore. In vano l'incredulo fa parere di avere una credenza religiosa. La vera fede e la sincerità interiore dell'anima son quelle soltanto che possono piacere alla Divinità; la miglior medicina, l'efficacia della quale nessun contrasta, non agirà punto sopra un infermo il cui stomaco la rigettasse appena ricevuta, ed anche vano sarà di far prender un rimedio a chi per la sua individuale costituzione lo trasformerebbe in veleno.

Nondimeno malgrado quanto vi ha di dubbioso nella religione, non è meno certo che quella che a me non par vera non può essermi di verun vantaggio. Per un vano pretesto adunque i principi costringono i sudditi ad abbracciare la loro comunione religiosa, a fine, dicono essi, di salvare le anime loro. Se i sudditi credono alla religione di codestà Chiesa, l'addotteranno da sè, ma se non la cre-

dono, l'apparente ed esterna accettazione che ne faranno, non gioverà loro a nulla. Finalmente per quanto sia fondato il pretesto dell'interesse ch'ei prende alla salute eterna del popolo; il sovrano non può mai forzarlo a meritarsi, voglia o non voglia, l'eterna felicità; quand'egli ha fatto tutto ciò che l'equità gli permetteva, ei debbe abbandonare i sudditi alla loro coscienza.

Ma se gli uomini non sono soggetti al dominio degli altri in materia di religione, presentasi un dubbio, quello cioè di sapere cosa debbono fare sotto un tale rapporto. Ciascuno sa e conviene che Dio debb'essere adorato pubblicamente; altrimenti si terrebbero unioni onde celebrare in comune le cirimonie del culto? Quindi pertanto gli uomini liberi entrar debbono in una qualunque associazion religiosa, cosicchè abbiano a radunarsi non solo per la mutua edificazion loro, ma anche perchè il mondo sappia che servono Dio, che non arrossiscono d'esprimere il rispetto loro per la maestà divina, che non credono in-

degno di Dio il modo lor di adorarlo, che anzi lo riguardano come accetto all'Ente Supremo, e infine che per la purezza de' loro dommi, la rettitudine delle azioni, e la decenza delle pratiche ispirano così negli altri l'amore della religion vera e il gusto delle azioni religiose, che i particolari isolati non puonno eseguire.

Queste, secondo Locke, sono le sole società religiose che possono chiamarsi Chiese, e il governo, ei soggiunge, è assolutamente obbligato di tollerarle. Le azioni loro sono legittime e permesse, e concernono la salute delle anime, nè vi ha differenza, quanto allo scopo, tra la religione dominante di un paese, e le altre comunità che ivi si trovano.

Due punti ciò non ostante debbono in ogni Chiesa prendersi in considerazione, ciascun de' quali merita di essere separatamente discusso, cioè la forma esterna del divin culto, e i dommi ossia gli articoli della fede. Dopo ciò si potrà perfettamente schiarire tutto quello che è relativo alla tolleranza.

Quanto alla forma esterna del divin culto, il governo non ha in origine verun potere sulla istituzione del rituale, non solo perchè le Chiese, come tali, sono società libere, ma anche perchè ciò che esse prescrivono per il culto divino non si giustifica se non in quanto i partigiani della Chiesa lo credono accetto a Dio; che se tal convinzione non hanno, i costumi ne divengono sconvenienti. Voler con legge prescriverne di consimili al popolo contro le sue proprie idee, è lo stesso che ordinargli di offendere Iddio, locchè sarebbe una somma sciocchezza. Ben si può accordare che il potere legislativo ha i suoi diritti su tali o tali altre cose indifferenti, ma esso non dee mai procedere in ciò arbitrariamente, e fa sempre d'uopo che la prosperità pubblica sia la guida e il fine della legislazione. Oltre a ciò, per indifferenti che siano le cose per se medesime, dal momento che fanno parte della Chiesa e del culto divino, cessano di appartenere alla giurisdizione de' magistrati, perchè l'uso cui servono fa sì che non hanno

il menomo rapporto con gli affari civili. L' unico scopo della Chiesa è la salute dell' anima: poco importa quindi allo stato, e soprattutto ad un de' suoi membri, ch' essa vi adoperi piuttosto una cerimonia che un' altra. L' esercizio e l' ommissione di alcune pratiche religiose non esercitano veruna funesta influenza sulla vita, sulla libertà, o sui beni di un cittadino. Accordisi, per esempio, che sia una cosa indifferente il lavar coll' acqua i bambini: accordisi ancora che i magistrati giudichino necessaria una tal pratica onde prevenire le malattie dell' infanzia, e paja loro abbastanza importante per credere di averla a prescrivere con una legge; in questo caso essi hanno realmente il potere di promulgare una tal legge. Ma sarà questa una ragion sufficiente per pretendere che i magistrati abbiano eziandio il diritto di ordinare che tutti i fanciulli sieno battezzati dai preti ad una fonte sacra onde purificare le anime loro? Per comprendere la differenza di questi due casi basta il riflettervi sopra un poco. Ma si ap-

applichi il secondo ai figli degli ebrei, e la cosa parla da se; perchè chi vieta ad un governo cristiano di aver degli ebrei tra suoi sudditi? Se noi però conveniamo non doversi commettere verso un ebreo l'ingiustizia di obbligarlo contro sua voglia ad adottare una usanza religiosa, comunque per se medesima indifferente, come potremmo credere che si potesse commettere verso un cristiano?

Aggiungasi eziandio che nessuna autorità umana può elevare cose per se indifferenti al rango delle cerimonie necessarie del divin culto, appunto per essere cose indifferenti. Non hanno queste di lor natura alcuna virtù per rendere la Divinità favorevole agli uomini, e nessuna umana potenza potrebbe comunicargliela. Nel corso ordinario della vita l'uso delle cose indifferenti non vietate da Dio è libero e permesso, cosicchè l'autorità umana può assoggettarlo a qualche regola; ma non può farsi lo stesso in affari di religione. Le cose indifferenti non possono permettersi nel culto divino se non in quanto vi furono

consacrate da Dio stesso. Ora, se la Divinità ci chiedesse: Chi ha esatto da voi questo o quell' uso? basterebb' egli il rispondere che l' autorità l' ordinò? Se la giurisdizione civile si estendesse fin là, non potrebbe introdursi ogni cosa come legale in religione? Quali bizzarre cirimonie, quali superstiziose invenzioni fondate sulla possanza di un monarca non verrebbero allora ad innondare il divin culto contro la coscienza di un gran numero d' uomini! La maggior parte delle cerimonie e degli atti superstiziosi nelle pratiche religiose consiste, a dir vero, in cose per se medesime indifferenti; e la sola ragione per cui non sono empie, si è che furono prescritte da Dio. L' aspersione con l' acqua benedetta, la comunione col pane e il vino, sono assolutamente indifferenti per se medesime e nelle occorrenze ordinarie della vita; non possono dunque venire introdotte nella religione e fatte parti costituenti ed essenziali del culto divino, a meno che non sieno state espressamente ordinate dalla Divinità. Se una

autorità umana qualunque avesse il potere di farlo, non veggo perchè non potess' ella anche prescrivere un sacro banchetto ove si mangiasse carne e si bevesse birra, e perchè tal banchetto non potesse allora egualmente considerarsi come una parte costituente essenziale del culto divino. I principi pagani avrebbero avuto lo stesso diritto di prescrivere le aspersioni col sangue delle vittime ne' templi, e le espiazioni per mezzo dell' acqua e del fuoco. Queste cose, ancorchè indifferenti per l'uso nell' ordinario commercio della vita, sono, quando le si associano al divin culto senza l' autorità divina, così abbominevoli a Dio quanto il sagrificio di un cane. E perchè gli sarebbe tanto abbominevole un cane? Che differenza vi ha tra il sagrificio di un cane e quel di un agnello, rispetto alla natura divina che è infinitamente distante da qualsivoglia materia, a meno che Dio non esiga l'uno pel suo culto e non escluda l' altro? Risulta dunque da tutto ciò che le cose indifferenti, comunque si trovino sog-

gette al potere dell' autorità civile, non possono da essa venire introdotte nella religione, perchè nel culto divino cessano assolutamente di essere indifferenti. Chi serve Dio lo fa con intenzion di piacergli e di favorevolmente disporlo a suo vantaggio; ma ciò diventa impossibile per colui, che ubbidendo agli ordini di un altro serve alla Divinità in un modo che sa doverle spiacere, perchè non prescritto da lei. Il qual culto, anzi che acquistargli il favore di Dio o pacificar la sua collera, non può che irritarlo per cagione del manifesto disprezzo, locchè è direttamente contrario alla essenza e destinazione del divin culto.

Ora può dimandarsi: se non si deve lasciare alla arbitraria volontà dell' uomo nulla di quanto si riferise al culto, donde nasce dunque che le Chiese abbiano però il potere di fissare alcune regole intorno al tempo ed al luogo del divin culto? Per rispondere a tal dimanda Locke pone una distinzione tra ciò che è parte costituente essenziale del culto di Dio, e ciò che ne forma

soltanto una circostanza accessoria. Puossi riguardare come parte costituente essenziale del divin culto tutto ciò che è permesso di credere ben accetto alla Divinità, ed essere quindi stato da lei medesima prescritto; laddove le circostanze accidentali son quelle cose, che sebbene inseparabili in generale dal culto non sono però determinate quanto alle particolari loro modificazioni, cosicchè guardate da questo lato riescono indifferenti. Tali sono il tempo, e il luogo del culto divino, l'abito e la positura de' servi di Dio ecc. Quindi, per esempio, presso gli Ebrei, il tempo e il luogo del culto, non che gli abiti di chi ne fa gli ufficj, non erano circostanze puramente accidentali, ma bensì parti costituenti essenziali del culto stesso. Se gli Ebrei si permettessero il menomo cangiamento o deviassero dai divini comandamenti, si prevede che tal contegno non sarebbe accetto a Dio. Tra i Cristiani all' incontro, i quali usano della libertà del Vangelo, sono circostanze semplicemente accidentali, che ciascuna Chiesa può mo-

dificare come la saggezza de' suoi membri lo giudica opportuno per ottenere lo scopo, ch' è l'ordine, la convenevolezza, e l' edificazione. Non di meno anche secondo il Vangelo il primo o il settimo giorno della settimana, per quelli che credono doversi tal giorno consecrare a Dio ed al suo servizio, non è più una circostanza puramente accidentale, e costituisce una essenzial parte del culto divino, senza che possa nulla cangiarvisi, nè deviarne in nessun modo.

Ma non avendo l'autorità civile il diritto di prescrivere il rituale della Chiesa col mezzo delle sue leggi, così non ha quello di vietarle le pratiche religiose consacrate dal tempo ed approvate dall'uso; e se il potesse, distruggerebbe la Chiesa, il cui solo scopo è quello di servir Dio liberamente alla sua maniera.

Tuttavia, alcun dirà, se i membri di una setta religiosa, acciecati dal fanatismo della superstizione, sagrificassero i loro fanciulli, o se gli uomini e le donne col pretesto di ubbidire alle pratiche religiose si dessero in preda al liberti-

naggio, o si facessero lecite altre siffatte iniquità, l'autorità civile sarebb' ella tenuta a tollerare tai pratiche, per la ragione che sarebbero adottate dai membri di una Chiesa? Locke risponde di no. Infatto azioni di tal genere non sono permesse nel commercio ordinario della vita, e nemmeno nell'interno di una casa particolare; molto più quindi debbon esser tolte dal culto di Dio, o da una congregazion religiosa qualunque fosse. Ma d'altra parte Locke negava però che, se una setta sagrificar volesse alla Divinità un vitello, l'autorità civile potesse fare una legge che lo vietasse. Il padrone del vitello può ucciderlo in casa sua ed abbruciarne le membra, se così vuole, non pregiudicando con quest' azione alla proprietà di nessuno; dunque il vitello può parimenti venire offerto in olocausto in una congregazione religiosa, spettando alla setta stessa, e non al governo, lo esaminare se tal sagrificio sarà ben accetto a Dio, o no. L' autorità magistrale dee limitarsi a vegliare che nè lo stato in generale, nè gli individui

in particolare sieno offesi nella vita loro, nella salute, nella proprietà; ma del resto ciò che è lecito consumare in un convito può del pari esserlo in un sacrificio. Tuttavia se il caso facesse che le circostanze fossero di tal natura che gli interessi dello stato esigessero che si soppratasse qualche tempo senza condurre animali alla macelleria, ad oggetto, per esempio, di riparare le perdite del bestiame prodotte da una epizoozia, in simili casi il governo può vietare a tutti i sudditi di uccider vitelli, per qualunque sia titolo; ma allora la legge non avrebbe uno scopo religioso; ma una tendenza politica: non proibirebbe il sagrificio dei vitelli, ma ne vieterebbe il macello.

Da ciò dunque chiaramente si manifesta la differenza che passa tra la Chiesa e lo stato. Non può il governo proibire alla Chiesa ciò che è sempre permesso nello stato, nè può impedire ad una setta qualunque di far servire ad uno scopo religioso ciò che ogni suddito ha la libertà di fare nell' ordinario com-

mercio della vita. All' incontro nessuna Chiesa può ammettere nel numero delle sue pratiche religiose nulla che porti pregiudizio al ben essere del popolo nel corso della vita, e che per ciò appunto è dalle leggi vietato.

Anche quando una Chiesa professa l'idolatria, il governo non ha il diritto di perseguitarla, a meno che non diventi essa pure intollerante in dati tempi o in dati luoghi, potendosi allora dalla autorità por freno alla sua intolleranza. Eccettuato questo caso, anche l'idolatria debb' essere tollerata nello stato. Se il governo avesse il diritto di usar la violenza contr' essa, potrebbe arrogarsi un egual diritto contro una Chiesa ortodossa; giacchè non si debbe obbliare che l'autorità civile è dappertutto la stessa, e che ogni principe crede ortodossa la sua religione. Generalmente parlando, può il governo o tutto o nulla cangiare in materia di religione, secondo l'arbitraria volontà del sovrano. Diffatto, s'egli è possibile di introdurre leggi coattive e castighi su ciò, non si debbe assegnar

limiti a questo diritto, ma bisogna che tutto possa venir cangiato secondo il canone della verità che l'autorità civile ha adottato per se medesima. Quindi nessun Americano o abitante di un' altra parte del mondo, che vive sotto un governo cristiano, dovrebbe dietro un tal principio esser punito nella persona o ne' beni, perchè rifiuti di credere al cristianesimo, e di professar il divin culto da questa religione prescritto. Se i selvaggi hanno la persuasione di piacere a Dio osservando gli usi della patria loro, se credono fermamente di acquistare in tal modo l' eterna beatitudine, cui aspirano, e se nè con buone ragioni nè con dolci maniere puossi far ad essi gustare una dottrina preferibile alla loro, fa d' uopo abbandonarli alla Divinità ed a sè medesimi.

Ma sgraziatamente le cose in questa materia tengono un opposto cammino. Alcuni cristiani, sprovvisti di tutte le necessità della vita, arrivano in paese pagano, e a nome della umanità ne scongiurano gli abitanti a prestar loro un

soccorso, che viene accordato. Nelle abitazioni che ottengono essi si riuniscono, e a poco a poco moltiplicando finiscono per formare una considerevole popolazione; quindi prende piede nel paese e propagasi la religione cristiana. Sin che i loro aderenti sono i più deboli, vivono essi pacificamente e da amici con gli aborigini, e dall'una parte e dall'altra si osserva fedeltà e giustizia. Ben presto i magistrati diventano cristiani, e il cristianesimo vi acquista la superiorità. Rompe allora immediatamente tutte le sue convenzioni, e calpesta i diritti civili degli abitanti, onde abbattere il culto degli idoli. Se gli aborigini rifiutano di farsi cristiani vengono obbligati a soffrire di esser cacciati dal paese de' padri loro, e di perdere i beni o anche la vita; e per lo più si acquista la prova di ciò che può cagionare il fanatismo religioso congiunto alla sete del dominio, e della facilità con che si abusa del pretesto della religione e di quello di assicurare la salvezza delle anime per ispogliare ed opprimere un popolo innocente.

È vero che alcuni pretendono che il culto degli idoli sia peccato, e non doversi tollerare. Se dicessero doversi evitare l'idolatria, e rinunciarvi volontariamente, la conclusione sarebbe giusta ed esatta. Non dee però l'autorità civile valersi del poter suo per punire indistintamente tutte le azioni da lei riguardate come peccati verso Dio. Ognuno confessa che il nodrire sentimenti bassi, il non amare il suo prossimo, l'essere pigro, ecc., è un peccar verso Dio: ma nessuno accorderà che il governo abbia il diritto di punir tai peccati; perocchè non ledono i diritti degli altri uomini, e non turbano la pubblica tranquillità. Ma vi è di più: i peccati della menzogna e dello spergiuro non sono punibili dalle leggi civili se non in certi casi, ne' quali assai meno si ha di mira l'immoralità dell'azione e l'offesa fatta a Dio, che la ingiustizia commessa verso gli altri cittadini e verso lo stato intero. Se in altro paese un principe maomettano o idolatra trovasse la religione cristiana

falsa ed empia, non potrebb' egli per lo stesso principio e al modo stesso distruggere tutti i cristiani de' suoi stati?

Potrebbesi tuttavia riportarsene alla legge di Mosè, che ordina di distruggere gli idolatri. Questo è vero; ma la legge di Mosè non ha verun carattere obbligatorio pei cristiani. Nessuno esige che i cristiani facciano tutto ciò che essa prescrive, e poi nessuna legge positiva può vincolare altro popolo che non sia quello pel quale venne espressamente promulgata. Ora la legge Mosaica era destinata al solo popolo d'Israele, come Locke prende anche a dimostrare con lungo discorso.

Provato che la tolleranza è un dovere pel governo, rispetto al culto esteriore reso da una Chiesa a Dio, Loke dimostra che lo è parimenti rispetto all' intima credenza religiosa della Chiesa stessa. Gli articoli della fede sono in parte pratici, in parte speculativi: questi dipendono dal lume della ragione, quelli dalla volontà e dagli usi. Le opinioni speculative cui vuolsi che abbiasi a pre-

star fede non possono in verun modo essere date ad una Chiesa da leggi positive, perchè non dipende dalla nostra volontà di credere una cosa vera o falsa. Ben puonno costringersi gli uomini a confessare esternamente una credenza; ma che religione è quella, soggiunge Locke, la quale li obbliga a prendere la maschera della ipocrisia, e mentire con Dio e coi suoi simili per salvare le anime loro? Bisogna convenire che una autorità, che crede di preservare in tal modo gli uomini dalla eterna dannazione, conosce assai male la via della salute; e, se essa nol fa con questa intenzione, perchè dà ella tanta importanza alla fede, per giudicare opportuno di prescriverla con una legge positiva?

Il governo non dee giammai obbligare una Chiesa a predicare o confessare pubblicamente le sue opinioni religiose speculative, non avendo queste il menomo rapporto coi diritti civili dei sudditi. Quando un cattolico romano crede che ciò che altri chiama pane è realmente il corpo di G. C., non fa verun

male a' suoi concittadini. Quando un ebreo pensa che il Nuovo Testamento non è la parola di Dio, non offende per nulla i diritti civili degli altri. Se un pagano dubita del carattere divino dell'antico e del nuovo Testamento, non è questa una ragion per punirlo come un cattivo cittadino. L' autorità del governo e la proprietà del popolo sono del pari sicure, sia che tali opinioni si credano, sia che non si credano. Si può dire che sono false ed assurde: ma le leggi non hanno per iscopo di sorvegliare alla verità delle opinioni specolative: le quali debbono soltanto occuparsi della sicurezza dello stato, delle persone, e della proprietà individuale. *La verità saprà trionfar dell' errore, purchè non sia abbandonata a se sola, non avendo ell'a forse approffittato giammai della protezione e della potenza dei grandi, che la conoscon di rado, e che anche più di rado con piacere la accolgono.* Essa non può insegnarsi dalle leggi, nè ha bisogno di forza per insinuarsi negli animi umani. All' incontro parec-

gli errori veggonsi introdurre sotto il manto di una autorità tolta in prestito. Se una verità non giunge all' anima col suo proprio splendore, ogni straniero appoggio che voglia proteggerla con la forza, non serve che a maggiormente indebolirla.

Ma come va la cosa rispetto al dovere imposto all' autorità di tollerare la credenza religiosa, se noi la consideriamo ora nel solo aspetto de' principj pratici? La moralità degli individui, la quale costituisce una notabil parte della religione e della pietà, interessa di molto anche la civil società; perchè la pubblica prosperità non meno della salute delle anime riposa sovr' essa. Le azioni morali entrano dunque sotto la giurisdizione de' tribunali di giustizia tanto esteriore che interiore, vale a dire sotto quella dell' autorità magistrale e della coscienza. È quindi molto a temersi che l' una giurisdizione non usurpi i diritti dell' altra, e che non sorgano contrasti tra i sorveglianti della tranquillità pubblica e i direttori delle coscienze. Si

possono tuttavia facilmente evitare tutte le difficoltà che questa materia presenta, richiamando le osservazioni di sopra fatte sui limiti della giurisdizione interna e della esterna.

Potrebbe pur darsi che il governo prescrivesse di propria autorità cose le quali fossero da un particolare trovate in contraddizione con la sua coscienza. Questo caso sarà rarissimo in uno stato fedelmente amministrato, e dove le disposizioni del governo tendano realmente alla prosperità pubblica. Se però accadesse, altro non resterebbe al suddito a fare che astenersi dalla azione ordinata, ch'egli crede non lecita, e sottoporsi al castigo, anzi che operare contro il comando supremo della propria coscienza. È vero che negli affari politici il particolar giudizio di un individuo sulla sconvenienza, e anche sulla ingiustizia di una legge, non lo dispensa dall' obbligo di ubbidire; perocchè allora il governo ha l'incontrastabil diritto di forzarlo all' ubbidienza. Ma quando la legge tratta di cose sulle quali non si estende l'au-

torità magistrale, cioè quando tende a costringere o la nazione o parte di essa ad abbracciare una religione straniera, ad adottare un altro culto divino, e ad osservare le pratiche di un' altra Chiesa, i sudditi non sono in verun modo tenuti di obbedire a cotal legge contro la coscienza loro. La sfera dello scopo finale della società civile si limita alla vita attuale di questo mondo; e la cura delle anime e degli affari del cielo non facenti parte dello scopo dello stato, dal poter del quale non dipendono, debbesi lasciare alla arbitraria volontà di ciascuno.

Il governo può anche esser convinto che una data legge religiosa sarebbe utile e necessaria al mantenimento della pubblica tranquillità; ma in quel modo che la privata opinione di un cittadino intorno ad una legge positiva non lo dispensa dall' obbligo di ubbidirvi, così il particolare giudizio del governo in materia di religione non gli dà un nuovo diritto di prescriver leggi a' suoi sudditi sotto questo rapporto, non essendogli stato accordato un tal diritto dalla

costituzione dello stato, e non potendo essergli conferito nemmeno dal popolo.

Nondimeno se il governo crede avere il diritto di far leggi di tal natura, e se realmente ne fa, perchè le crede necessarie al ben pubblico, sebben il popolo dal canto suo pensi diversamente, chi debbe in tal caso esser giudice fra i due partiti? Locke risponde anche qui che debb' essere Dio solo. Tra l' autorità suprema ed il popolo non vi ha sulla terra veruna specie di giudice. In tal caso, Dio, il giorno del giudizio, renderà a ciascuno la giustizia che gli è dovuta, e lo premierà o punirà in proporzione della sincerità e dell' ardore con che avrà favorita o impedita la pietà, la prosperità pubblica, e la tranquillità del genere umano. Ma cosa debbe accadere nel tempo che l' autorità suprema ed il popolo viveranno insieme? La premura d' ogn' uomo dee prima di tutto rivolgersi alla salute dell' anima sua, e poscia aver cura del ben pubblico.

Due spezie di litigi si trovan fra gli uomini; gli uni vengono decisi dalle

leggi, gli altri dalla forza, e sono di tal natura che gli uni sempre comincino quando gli altri finiscono. I primi variano nella forma secondo le varie costituzioni de' popoli; gli altri per lo più sovvengono in tai circostanze in cui non vi ha nè può avervi alcun giudice. Quando si tratti di questi ultimi, il governo che ha l' autorità in sua mano può eziandio interporre la sua volontà. Ma qui non trattasi della maniera colla quale sappiamo per esperienza che finiscono; trattasi soltanto della regola del diritto. Giova dunque determinare con esattezza anche maggiore l' autorità del governo intorno gli articoli di credenza religiosa. Per lo che Locke stabilisce le seguenti regole generali:

1. *Il governo non dee tollerare nessuna opinione la qual ripugni alla natura della società in generale, e alle massime morali necessarie pel mantenimento della società stessa in particolare.* Malgrado la testimonianza della storia Loke sostiene che gli esempj di così

fatte opinioni sono rare in qualsivoglia Chiesa. Egli è difficile che setta alcuna sia tanto insensata da ammettere dommi religiosi che rovesciassero evidentemente le basi della società, e che il giudizio di tutti gli uomini ragionevoli perciò condanna, atteso che il proprio interesse, la tranquillità sì interna che esterna, e in una parola tutto ciò che spetta alla propria esistenza, dee preservarneli.

Un altro male più nascosto e più pericoloso per lo stato nasce dall' arrogare a se medesimi, come taluni fanno, ovvero ai membri della setta loro, certe particolari prerogative, che stanno celate sotto la speciosa apparenza di parole illusorie, ma che realmente urtano di fronte tutti i diritti civili dello stato. Noi non troviamo, per esempio, setta veruna che pubblicamente ed espressamente insegni non essere gli uomini obbligati a fare il dover loro, potersi detronizzare i re da quelli che non adottano le loro opinioni religiose, ovvero la sua setta avere il diritto di dominare su tutte le cose; perocchè tali massime,

espresse con tanta chiarezza, non isfuggirebbero alla vigilanza del governo, armerebbero il braccio vendicatore della giustizia, e farebbero accorti gli altri cittadini a impedirne la propagazione. Eppur vi ebbe qualche setta che predicò siffatti principj, salvo che ebbe cura di mascherarli, e adoperò altri termini ad esprimerli. Qual altro senso diffatto puossi dare alle parole loro, quando dicono che *non si debbe nè credenza nè fede agli eretici?* Con questa massima ella si arrogava il privilegio di non mantenere la data promessa, perocchè dichiarava eretici tutti coloro che non appartenevano alla sua comunità, o almeno poteva farlo, se opportuno gli sembrasse. Non è pur simile il senso di quest'altra massima: *che i re scomunicati compromettono la corona e gli stati loro?* Scorgesi a prima vista che i difensori di tale opinione si arrogavano la facoltà di deporre i monarchi, facendo valere il diritto della scomunica come un diritto particolare della Chiesa loro. *Il dominio si fonda sulla grazia*, ecco

un' altra massima, con la quale si pretendeva un possesso di tutte le cose. Coloro adunque, i quali attribuivano ai credenti, agli ortodossi, alle pie persone, cioè, per dirlo in più chiari termini, a se medesimi, un privilegio particolare qualunque, una speciale autorità sopra gli altri mortali negli affari civili, ovvero che col pretesto della religione volevano una specie di dominio sopra quelli che non fanno parte della stessa comunità, tutti costoro, dico, non han diritto di venir tollerati dai magistrati, come non l'hanno nemmeno coloro che non riconoscono e non insegnano il dovere della tolleranza in materia di religione. E in fatto che significano tutte codeste dottrine, o quale ne è lo scopo, se non che i credenti erano disposti ad approffittare della menoma occasione per impadronirsi del governo, e andare al possesso de' beni di quei loro concittadini che credevano eretici? Essi non bramavano di essere tollerati dal governo se non fino a tanto che si sentissero abbastanza po-

tenti per sostener con la forza le pretese loro.

2. *Nessun governo debbe tollerar gli Atei.* Gli impegni e giuramenti, che sono i vincoli della società civile, non possono essere obbligatorj per un ateo. Colui che nega l'esistenza di Dio, anche mentalmente, distrugge tutto. Oltre che gli atei distruggono in generale con la dottrina loro ogni religione, non hanno nemmeno il pretesto di una religione per riclamare il privilegio della tolleranza. Quanto alle altre opinioni pratiche, anche allora che non vanno esenti di errore, nessuna ragione può indurre a non tollerarle, fino a che non tendano ad un illegittimo dominio sugli altri, o alla impunità civile della Chiesa che le insegna.

La più forte obbiezione contro il domma della tolleranza assoluta in materia di religione, è somministrata dalle assemblee dette conventuali, che son veramente le sorgenti delle fazioni e delle rivolte. Non di meno se lo scopo di tali assemblee è religioso, non si dee

supporre che possano far temere alcuna politica turbolenza, la quale, se per mezzo loro interviene, deriva da una oppressa o mal determinata libertà. Ma siffatte accuse contro le assemblee conventuali cesseranno tosto che abbiasi talmente stabilita la legge della tolleranza, che tutte le Chiese sieno obbligate di fondare la propria libertà sopra una tolleranza reciproca, che insegnino essere la libertà di coscienza un diritto naturale di ciascun uomo a qualunque Chiesa appartenga, e che nessuno possa venir costretto in materia di religione nè da forza nè da leggi positive. Questo è il mezzo di porre per sempre un termine a tutte le lagnanze e a tutti i fermenti cagionati dalla angustia ed oppressione delle coscienze. Tolte una volta di mezzo le cause del malcontento e delle animosità, le assemblee conventuali non lasceranno più luogo a temere per la pubblica tranquillità dello stato, al pari di qualunque altra assembléa o società. Tuttavia l'esposta obbiezione merita di essere più amplamente discussa.

Dicesi dunque che *le assemblee conventuali mettono in pericolo la pubblica sicurezza e minacciano lo stato*. Se così è, perchè si soffrono giornalmente unioni popolari sì numerose nelle piazze pubbliche e ne' tribunali? A ciò non si può rispondere, fuorchè dicendo che queste sono adunanze civili e non religiose. Ma non è tuttavia verisimile che le unioni, il cui scopo è precisamente il più lontano dalle cose mondane, sieno più atte a produrre politiche turbolenze. Le sole adunanze civili compongonsi d' uomini che professano opinioni religiose differenti: e quelle della Chiesa offrono una perfetta simiglianza di sentimenti a questo riguardo; altrimenti gli individui non si radunerebbero per celebrare un culto divino in comune. Quasi che una adunanza avente uno scopo religioso fosse realmente una congiura contro lo stato, quasi che gli uomini non combattano tanto più ardentemente per la religion loro, quanto più cercasi di scemarne loro la libertà! Si dirà che le assemblee civili sono pubbliche, che

ognuno può avervi accesso e vedere ciò che vi si fa, laddove le religiose sono per lo più interdette agli altri, e con ciò appunto presentano una circostanza favorevole ai macchinamenti contra il governo. Loke risponde, che, prima di tutto questa osservazione non è sempre vera, essendovi molte assemblee civili dove non è a tutti libero di andare, e altronde, quand' anche le adunanze religiose si facessero a porte chiuse, cosa vi si avrebbe a rimproverare? Lo stato non ha in verun modo il diritto di vietare le private associazioni tendenti ad uno scopo permesso. Si obbietta parimenti contro la tolleranza delle assemblee conventuali, che la comunanza religiosa produce ivi una straordinaria armonia negli animi e ne' gusti degli uomini, onde possono per ciò solo riuscir funeste allo stato. Ma, supposto che ciò pur sia, per qual ragione non ha il governo verùn timore della Chiesa alla quale egli stesso appartiene? Perchè non le vieta le adunanze, poichè potrebbero essere anche più pericolose per lui, co-

me quelle che regolarmente sono più numerose e più possenti? Si risponderà che in questo caso il governo è esso stesso parte e capo della Chiesa; ma esso è anche parte dello stato e capo di un intero popolo . . . .

Non si tema di dire su ciò libera ed aperta la verità. Il governo è geloso della tendenza politica delle altre Chiese, e vive tranquillo rispetto alla sua propria, perchè la favorisce, mentre tratta le altre con rigore e durezza. Esso tratta i membri della sua Chiesa come suoi figli, e perdona loro anche assai falli; e quelli delle altre tratta da schiavi, e per irreprensibile che sia la condotta loro li condanna però alle galee, alle prigioni, alla confisca de' beni; ama la Chiesa propria e perseguita continuamente le altre. Ma voltiamo ora la carta. Si accordino alle Chiese dissidenti gli stessi privilegi politici che hanno gli altri sudditi, e si troverà tosto che le assemblee private delle sette religiose sono assolutamente senza pericolo. Quando gli uomini formano associazioni sedizio-

se, non è già la religione che ve li eccìti nelle loro particolari adunanze, ma bensì il sentimento de' mali e della oppressione che fa lor prendere la risoluluzione di liberarsene. *I governi giusti e moderati verso le differenti religioni sono dappertutto tranquilli e sicuri; ma l' oppressione genera il fermento, e questo induce gli uomini ad alzare il capo per iscuotere il giogo della tirannia.* Sono parole di Locke. Non di meno si troveranno, proporzionatamente parlando, assai meno esempj di rivolte provocate dalla religione, che nazioni maltrattate e rese misere dai governi a cagione della religione medesima. Abbiasi dunque la persuasione che i disordini, quando ne accadono, non provengono dalla qualità e dal temperamento particolare di tale o tal altra setta religiosa, ma dipendono dalla disposizione naturale ed innata che hanno gli uomini di rompere i ferri, che li tengono avvinti! Ammettiamo che si facesse una distinzione dei sudditi, secondo le differenze che presenterebbero nella costituzion fisica e nei

lineamenti della fisonomia, cosicchè, per esempio, quelli che avessero i capelli neri e gli occhi grigi non godessero gli stessi diritti degli altri cittadini, che non fosse ad essi permesso di comperare e di vendere, e vivere a modo loro con la loro industria e proprietà, che i genitori non potessero allevare essi stessi i lor figli, che tutti venissero interamente esclusi dal privilegio della legge, o non trovassero giudici imparziali, chi dubiterà che cotesti uomini da capelli neri e dagli occhi grigi, spinti all' estremo dalle persecuzioni cui sarebbero tutti esposti, non si radunassero un giorno, e non divenissero formidabili allo stato, come coloro che il governo perseguita a titolo di religione! Gli uomini si radunano ora pel commercio, ora pei divertimenti, e talvolta per le pratiche di religione; *ma una sola causa vi ha che possa indurre il popolo a radunarsi per operar sedizione, e questa causa è l' oppressione.*

Non ha diritto il governo di vietare assolutamente le adunanze religiose. La

sua volontà, che altronde fa legge negli affari civili, è in ciò senza forza e senza valore. Debbonsi tanto tollerare le raunanze in una chiesa quanto quelle di un teatro o di una piazza; non essendo quelli che là si uniscono nè più viziosi nè più inquieti degli altri, che unisconsi qui. In tal modo maltrattansi e si eccitano ad una condotta che li fa parere indegni di tolleranza; ma basta rinunciare alla parzialità con cui si rifiuta loro il diritto di praticare la religion loro; diritto che essi hanno al par degli altri, basta abolire le oppressioni e i castighi cui pel culto loro si espongono, e tutto tornerà ben presto in calma e pace.

La libertà di coscienza è anche importantissima pel mantenimento della pubblica tranquillità in qualunque governo; perchè i cittadini che non professano la religione riconosciuta dallo stato si crederanno in obbligo di mantenere la quiete nello stato medesimo, se la situazion loro vi sia infinitamente migliore che per tutto altrove. Le varie associazioni religiose, divenute per

così dire altrettante custodi della tranquillità generale, veglieranno reciprocamente acciò non s'introduca nè cangiamento nè innovazione nella forma politica. Esse diffatto non possono maggior vantaggio sperare di quel che posseggono, cioè di essere agguagliate agli altri cittadini in materia di religione sotto un governo giusto e moderato. Se si considera la Chiesa cui aderisce il sovrano come il principal sostegno della sua potenza, ciò nasce solo dall' essere favorita dalle sue leggi. Come adunque non debb'essere più sicuro un governo, dove tutti i sudditi virtuosi, qualunque sia la religione e la Chiesa loro, godono indistintamente il favore del principe e il beneficio della legge nel medesimo grado, e sono anche i comuni appoggi del trono, e dove nessuno ha motivo di temere la severità delle leggi, se non quando offenda il suo simile, o quando turbi la pubblica tranquillità?

La conseguenza si è che *ciascuno, quanto all' esercizio della religione, debbe avere diritti eguali a quelli che si con-*

cedono agli altri. Se è permesso di servir Dio alla foggia de' Romani, debbe esserlo pure di servirlo a quella dei Ginevrini. Se è lecito di parlar latino nella pubblica piazza, debbe pur esserlo in chiesa. Se uno in propria casa può inginocchiarsi, stare in piedi, sedersi, o prendere altra posizione, se può vestirsi di bianco o di nero, portare un mantello corto o lungo, perchè non potrà far lo stesso nella chiesa? Se commettonsi azioni sediziose in una assemblea religiosa, bisogna punirle, come se fossero avvenute nella pubblica piazza, perchè non debbono mai coteste assemblee servir d'asilo ai malevoli ed ai faziosi. Ma se un individuo si è reso colpevole, non ha lo stato a farne un delitto a tutti gli altri membri della società di cui fa parte. L'omicida, il ladro, il brigante, l'adultero, il fraudolento, di qualunque Chiesa sia, o dominante o non dominante, si dee punire, senza che perciò nulla ne soffra chi ha la stessa religione. Quindi i presbiteriani, gli indipendenti, gli anabattisti, gli

arminiani, i quacceheri, gli idolatri, i maomettani e gli ebrei non si hanno da escludere dai diritti civili dello stato, perchè non ne professano la religione. *L'Evangelo non comanda tal cosa, e la Chiesa, la quale non giudica coloro che sono fuori di lei, non ha bisogno di tal misura.*

Termina Locke le sue Lettere sulla Tolleranza con una solenne apostrofe. Possa l'Onnipossente, dic' egli, far che si predichi finalmente tra noi il Vangelo della pace; possano i potentati pensar maggiormente a basare le azioni loro sulle leggi divine, e incatenar meno la coscienza degli altri uomini con le leggi loro; e quai veri padri del popolo non avere altro scopo che il benessere civile de' figli, e limitarsi a punir quelli che commettono ingiustizie verso i loro fratelli; e possano tutti i preti, che si gloriano di essere i successori degli Apostoli, camminar parimenti sull' orme di essi Apostoli, e tenere modestamente la via loro, unicamente occupandosi della salute delle anime, senza curarsi degli affari dello stato!

Le idee di Locke sul diritto generale della Chiesa non si debbono giudicare secondo i lumi attuali, diffusi specialmente ne' paesi protestanti, ma secondo l'epoca in cui l'inglese filosofo le fece note. Un filosofo, tanto cattolico che protestante, il quale ai dì nostri pubblicasse in Francia, in Inghilterra, o in Germania cosiffatti principj sulla tolleranza in materia di religione, come anche sulla differenza ed i limiti della podestà temporale e della spirituale, non direbbe nulla di nuovo nè di paradossale. Ma ai tempi di Locke non solo era una prova di genio veramente filosofico l'innalzarsi pel tal modo al di sopra de' pregiudizj dominanti e della fede ricevuta, ma era pure l'annunzio di un carattere retto e coraggioso, nemico della ipocrisia e seguace del vero, manifestando altamente e pubblicamente opinioni di tal natura. Era già più volte occorso ai filosofi anteriori a Locke di invocare una parzial tolleranza, in favor, per esempio, di alcuna delle sette ortodosse del cristianesimo; ma prima di lui nessuno avuto avea sì li-

berali idee da riclamare la general tolleranza di tutte le religioni, senza pur eccettuarne il giudaismo, il paganesimo e l'islamismo, di porla nel numero dei diritti dell'uomo, e di derivare cotale diritto tanto dalla idea e dallo scopo della religione in generale, quanto da' suoi rapporti con lo stato civile.

Egli è facil pensare che appena fu pubblicata la prima Lettera di Locke sulla tolleranza, incontrò difensori ed oppugnatori da pari entusiasmo animati. La maggior parte però degli scritti polemici che contr'essa apparvero sono caduti nell'obblio, salvo due che sfuggirono alla giustizia del tempo e della opinione, e giunsero sino a noi, perchè Locke li giudicò degni di confutazione. Tra gli argomenti messi in campo per combattere le sue massime del diritto generale della Chiesa, troppo aperta miravasi la superstizione e la parzialità, e le massime stesse troppo eran conformi alle leggi del buon senso ed alla natura delle cose; perchè fosse difficile a Locke lo abbattere i suoi avversarj. Sarebbe qui fuor

di luogo il racconto delle discussioni, ed appunto per non impegnarmivi ho io sì a lungo dichiarato il contenuto della prima Lettera di Locke. Diffatto i suoi antagonisti non altro fecero che porgergli occasione di dare un maggiore sviluppo a' suoi argomenti in favore della tolleranza.

Il tono libero e svelto che regna nelle Lettere sulla Tolleranza avrebbe potuto determinare, e forse con qualche apparenza di ragione, i contemporanei di Locke a sospettarlo indifferente per la religione cristiana, o anche ad annoverarlo nella classe degli spiriti forti. Avrebbe potuto eziandio accadere che i teologi delle Chiese cristiane favorite esclusivamente o specialmente in Inghilterra rimproverassero a Locke, i cui precipui studj erano la medicina e la politica, di non essere abbastanza versato in ciò che riguarda la natura del cristianesimo, ed i suoi rapporti con le altre religioni. Ma questo doppio sospetto veniva tolto dalla sua opera *Sulla eccellenza del cristianesimo, quale è contenuto nella Santa Scrittura,*

e dal suo *Commentario ed osservazioni sulle Epistole di San Paolo*; i quali due libri provano incontrastabilmente aver egli fatto uno studio profondo non solo del cristianesimo, quale insegnavasi nel sistema teologicodommatico allor dominante, ma eziandio de' fondamenti di essa religione stabiliti sulla ragione, sul buon senso, e sulla autorità della Bibbia. Essi pur mostrano che erasi conformato egli stesso alla massima da lui raccomandata nella Lettera sulla Tolleranza, cioè che ciascun uomo dee considerare la religione come oggetto delle sue più assidue meditazioni e del suo più sacro interesse. Sotto questo aspetto, gli animi servili tra suoi avversarj, non potevano avvicinarlo, alzandosi egli anzi molto al di sopra di loro; e la cognizion della causa ch'ei trattava, non che l' ardente suo zelo per ciò che a lui pareva essere il vero cristianesimo, dovettero agli occhi del pubblico imparziale e ragionevole aggiungnere anche un nuovo peso ai principj di tolleranza da esso insegnati e raccomandati. Havvi tuttavia taluno, che un cieco fanatismo rende

sordo ai più giusti ragionamenti, e siffatta gente non potè naturalmente rimaner convinta di quanto aveva detto Locke in favor della tolleranza e contro l' intolleranza. Costoro che aveano bisogno essi stessi della tolleranza del padre comune degli uomini, si credettero autorizzati a sostenere la causa della intolleranza contro la filosofia; ma non giunsero allo scopo loro, almeno in Inghilterra; ed ivi fu che la filosofia riportò per la prima volta in questo proposito una vittoria compiuta sulla superstizione; è ben vero ch' essa fu singolarmente assistita dalla costituzione dello stato, e soprattutto dal punto di vista più giusto, sotto il quale cominciaron gli Inglesi, prima di tutte le altre nazioni, a considerar gli interessi della economia politica.

Un gran servizio rese anche Locke col suo Trattato d' educazione (*Some thoughts concerning education*), materia non stata fino allora trattata con ispirito filosofico e giusta l' attenta osservazione della natura dell' uomo e de' suoi rapporti sociali. A tal segno riuscì Locke, che il suo la-

voro può riguardarsi oggi fors' ancò come un' opera classica, ancorchè ne' moderni tempi siasi tanto meditato e scritto sulla educazione. Scopo della educazione deb-b'essere di formar gli uomini giusta la destinazion loro nella presente vita e nella futura, vale a dire di formarli per la virtù e per la felicità. La condizione necessaria per conseguir questo scopo si è di cercare di procurar loro una sana ragione in un corpo sano e robusto. Insiste Locke sulla importanza di una saggia e ben diretta educazione, tanto per gli individui stessi quanto per lo stato, e fa vedere che la negligenza di questo essenzial punto è la causa della maggior parte de' mali che pesano sugli individui e sulla società intera. L' educazione può render gagliardo un corpo debole e fiacco, e svolgere una mediocre intelligenza sino a farle acquistare un giudizio sodissimo; come pure il difetto di educazione rende inutili le più splendide facoltà dell' anima, e può ridurre un corpo ben costituito ad uno stato languido e valetudinario. Veggonsi, è vero, taluni,

privi del soccorso della educazione, acquistare una forza straordinaria di corpo e di mente pei soli benefizj della natura, ma rarissimi sono, e sopra dieci individui può contarsene nove che l'educazione ha fatti quel che sono, cioè buoni o cattivi, utili o inutili. A lei pure principalmente si deve la gran diversità che si osserva tra gli uomini. Deboli e spesso appena percettibili impressioni che abbiamo ricevuto nella tenera nostra giovinezza hanno importanti e durevoli conseguenze. Accade in ciò come nelle sorgenti, ove un dolce pendio dirige l'acqua, la quale altrimenti avrebbe preso un andamento contrario, e che per mezzo della inclinazion del terreno perviene in un luogo, dove in tutt'altro modo le sarebbe stato impossibil di giugnere.

Dà principio Locke a' suoi precetti sulla educazione con esporre le regole che tendono a sviluppare il corpo ed assicurare la sanità. Si è poscia assai disputato intorno a tai regole, massimamente per esser basate sopra osserva-

zioni particolari o sopra supposizioni; meritano però di fermarvi sopra l' attenzione, perchè Locke era un medico filosofo, illuminato, e da sanissime mire guidato. Ei raccomanda di esporre un poco più i fanciulli alle intemperie dell' aria, di vestirli più leggermente che non usavasi allora, massimamente fra i grandi, di lavarli o bagnarli ogni giorno nell' acqua fredda, e lasciar andare sotto la pioggia, essendo questi altrettanti modi di ingagliardirli, e risparmiar loro per lo innanzi una quantità di malattie. Egli consiglia però nello stesso tempo di far loro contrarre coteste abitudini a poco a poco. Scorgesi tosto che tali regole non sono suscettibili di un uso sì generale, che non abbiasi a farvi qualche eccezione, o a più o men limitarle, secondo gli individui e le circostanze, ai quali e nelle quali vogliónsi applicare. Quindi, per esempio, i bagni freddi non potevano nuocere alla salute degli antichi Germani, come nol possono oggi a quella dei Russi, che anzi se ne giovano, e induriscono il corpo; ma bisogna ammettere

tutte le condizioni che si incontravano ne' popoli dell' antica Germania, e che anche ai dì nostri si presentano negli abitanti della Russia; laddove tai condizioni mancando, siccome mancano ne' signori delle nazioni moderne, ed anche nella maggior parte dei popoli attuali, lo immergere i dilicati fanciulli nell' acqua fredda potrebbe portar seco conseguenze funeste, e ne porterebbe realmente, com'è dalla sperienza provato. Convien dunque in tal circostanza far eccezione, o almeno porre una restrizione alla regola di educazione, che prescrive i bagni freddi pei fanciulli.

Trà i precetti dietetici di Locke ve n'ha alcuni, di cui i fanatici nostri partigiani del sistema di Brown non lascerebber di ridere, ma che non sono perciò meno giusti. Il filosofo per esempio consiglia eziandio di dare il più raro che sia possibile ai fanciuli il vino ed i liquori forti, e di impedire che mangino troppi frutti. Bisogna dunque ch' egli non abbia temuto di cagionare uno stato di debolezza in que' teneri corpi raccoman-

dando siffatto regime ; e diffatto pare che la sperienza non offra verun motivo di timore su ciò, quando si osservi ai fanciulli che non bevettero mai vino. Ma la salute e la natura, al pari d' ogni altra cosa, sono obbligate a piegar sotto il giogo della moda e delle teorie regnanti. Noi vediam oggi i giovinetti nel fior dell' età, e sul primo slancio della forza bersi l' acquavite per fortificarsi, e parecchi medici nostri mantengono il popolo in questo pregiudizio, benchè l' esperienza ne abbia mostrato i tristi frutti. Cosa avrà dunque l' uomo a prendere sulla fin de' suoi giorni, quando gli organi suoi digestivi e vitali realmente indeboliti avranno bisogno di più energici stimoli, se nella sua giovinezza ha contratto l' abito dell' acquavite, e se questa, a forza di farne uso, ha perduto per esso le sue proprietà stimolanti? Quanto ai frutti Locke ha voluto proibirne l' abuso, ed è una celia l'aver egli detto che i nostri primi padri perdettero il Paradiso per averne mangiato.

Le altre massime relative alla salute dei

corpi, per quanto essa dipenda dalla educazione, sono certamente al coperto d'ogni rimprovero, e fondate sulla esperienza. Consiglia Locke di avvezzar di buon' ora i fanciulli a coricarsi sul duro: è questo un vero mezzo di fortificar il corpo; perocchè quelli che son usi fin dalla tenera infanzia a sdrajarsi sulle morbide piume perdono il vigor naturale e degenerano con l'età in fiacchezza, senza contare le molte malattie che da tal mollezza provengono. L' uomo all' incontro che in casa sua si accostumò a duro ed incomodo letto, non patirà fuor di casa o per viaggio, quando nol troverà soffice e dilicato. Il modo di riparare le perdite della natura è quello di abbandonarsi al sonno, e colui che in vano lo aspetta molto soffre, e per conseguenza è una grande sciagura il non trovarlo che sotto cortine seriche, mentre ci fugge sotto l'umile tetto dell' operajo. Per ben dormire non altro bisogna che un luogo ove potersi distendere, e poco importa che il letto sia duro o sia molle.

Dalle regole sulla educazion fisica passa Locke a esporre le massime, il cui scopo è quello di sviluppare le facoltà morali ed intellettuali de' fanciulli. Prende soprattutto a mostrare, che non si dee tardar troppo ad occuparsi di questa parte di educazione, perchè l'intelligenza ed il carattere che sono determinati dalla natura e dalle circostanze esteriori, svolgonsi più presto di quello che i genitori per lo più si figurano. L'azione che credesi innocente e puerile, che si perdona ad un caro fanciullo, che anche piace in lui e si ammira e quindi non si corregge, è spesso principio e germe di molti vizj che immergon poscia il fanciullo nelle disgrazie, e che fanno rincrescere ai padri ed alle madri di aver dato la vita ad una sì degenerata creatura. Qui dunque Locke indica il modo di dirigere e di formare l'intelligenza de' fanciulli, di vegliare sulla nascente foga delle loro passioni, di contener queste in giusti confini, e di abituare i fanciulli stessi a farsi padroni della effervescenza de' sensi loro. Esamina al tempo stesso e discute

i mezzi che per lo più usano i genitori per isvolgere l' intelligenza, il temperamento, le maniere esterne, e l' interno moral carattere de' figliuoli, indi prescrive le regole da seguirsi nella scelta e nell' uso di tai mezzi. Le principali sono la ricompensa ed il castigo, il cui vantaggio e danno dipendon dal modo, con che si pongono in opera. Parla poscia de' tutori, de' precettori, e de' maestri; espone dappoi certi vizj di temperamento proprj de' fanciulli, e fa conoscere il contegno che i parenti o governanti debbon tenere rispetto, per esempio, ai gridi loro, alla curiosità, al desiderio di occuparsi, al piacere di cambiare, ec. Tra le virtù, cui soprattutto debbono accostumarsi, Locke annovera la liberalità e la giustizia. La prima rende i fratelli assai più teneri e comunicativi sì tra loro, come verso gli estrani, che venti regole sul buon tono e sui costumi, con che si suole romper loro la testa. Siccome il desiderio di possedere più di quello che che ci abbisogna è la sorgente di tutti i mali, bisogna curar di buon'ora di estin-

guerlo ne' fanciulli, e inculcar loro al contrario sentimenti che li dispongano alla generosità e benevolenza verso gli altri. Avvertasi particolarmente di far sentire al fanciullo che nulla ei perde con la sua liberalità, ma che gliene sarà tenuto credito, e che per conseguenza il far parte del suo agli altri non è un mancare di economia. Non tralascia però Locke di dire che raccomandando loro la liberalità convien parimenti abituarli a non allontanarsi giammai dalle regole della giustizia.

Le prime nostre azioni, dice con molta verità l'inglese filosofo, sono piuttosto determinate dall' amor proprio che dalla ragione e dalla riflessione; non è dunque a maravigliarsi che i fanciulli abbiano una gran tendenza a deviare dalla linea retta, l'osservanza della quale esser non può che il frutto di un carattere formato dalla riflessione e dall' attenzione sopra se stesso. Questa ragione debbe eccitare ad una maggior vigilanza sui fanciulli, non lasciando giammai passare la menoma infrazione a questa grande virtù sociale

senza rettificarla e correggerla. Un lieve cominciamento d'ingiustizia, di menzogna, di furto, diventa tosto una cattiva abitudine, e conduce quindi a vergognosissime azioni, che non si sarebbero commesse, se si avesse avuto altre volte e nel principio il meritato castigo. I padri ed i governanti debbono accogliere con maraviglia ed orrore qualunque disposizione alla ingiustizia che si manifesti ne' fanciulli; ma siccome questi non possono sentir bene cosa sia l'ingiustizia, sin che non hanno idea della proprietà, bisogna a poco a poco insinuar loro questa idea, e farne conoscere tutta l'importanza.

Locke si estende anche sulle istruzioni de' fanciulli nelle arti, e scienze; sui migliori metodi da seguirsi; sulla utilità dei viaggi in paese straniero, che gli Inglesi più di ogn' altro popolo riguardano come parte essenziale della educazione; e finalmente sopra varj altri oggetti, rispetto ai quali le massime ed i precetti che insegna non sono di tal natura da essere qui discussi.

Cap. V.

Storia e filosofia di Sydney, d' Harrington, e di Pufendorf.

Le turbolenze che agitarono l' Inghilterra mentre visse Cromvello, e subito dopo la morte sua, furono la cagion principale che contribuì a spandere una viva luce sul diritto politico e sulla politica, ed innalzar quello e questa al rango di scienze. Da cotesta epoca adunque datar bisogna lo stato di perfezione di que' due rami dell' umano sapere, che generalmente si soglion confondere insieme. Io ho già molto distesamente sviluppata la teoria di Locke; farò ora conoscere la vita e le idee di due altri celebri politici inglesi Sydney ed Harrington, che furono suoi contemporanei, e al pari di lui professarono opinioni repubblicane.

Algernone Sydney di antica ed onesta famiglia nacque probabilmente l' anno 1622, giacchè l' epoca precisa della sua

nascita non si conosce. Roberto Sydney suo padre seco il condusse nelle sue ambasciate a Copenaghen ed a Parigi, e in quelle due gran capitali gli diede una accuratissima educazione, di che approfittossi il giovinetto, tanto più che la natura lo avea dotato di felici disposizioni e di rari talenti. Roberto andato in Irlanda, ed ivi sul finire dell'anno 1641 scoppiata una rivolta che molti anni durò, Algernone Sydney si distinse talmente con la sua bravura in molti combattimenti contro i ribelli, che nel 1647 ne ebbe i ringraziamenti del parlamento, e più tardi ottenne il governo di Douvres. Nel gennajo del seguente anno fu destinato ad essere uno de'giudici dell'infelice Carlo I, ma vi si rifiutò per motivi che ora si ignorano. Nondimeno egli era gran democratico, tanto per genio che per principj: ei diventò nemico ardentissimo di Cromvello quando questi si impadronì delle redini del governo, e giurò odio implacabile sì a lui che a Riccardo suo figlio e successore. Nel 1649 dopo l'abdicazione di Riccardo ed il ristabi-

limento del parlamento fu nominato membro del consiglio di stato, e poco dopo spedito ambasciadore a Copenaghen per trattare la pace tra la Danimarca e la Svezia. Non riuscì interamente nella sua missione, perchè l'ammiraglio Montagù, segreto partigiano di Carlo II nol secondò, e partissi dal Sund con la sua flotta; oltre di che essendo Sydney conosciuto per caldo repubblicano, e contrario alla reintegrazione del partito realista ne' suoi diritti, altro non ricevette dalla corte danese che fredde e insignificanti politezze, per cui trovossi disgustatissimo di Copenaghen.

La miglior fonte ove attingere la situazione di Sydney a quest' epoca è una lettera commovente, nella quale suo padre, in tono però dolcissimo e modesto, non solo gli rimprovera la indifferenza ch' egli mostrava pe' suoi saggi consigli, ma l'accusa altresì di molte imprudenze democratiche, che dovevano necessariamente tirargli adosso l' odio del partito realista, allora dominante nell' Inghilterra, di modo che somma prudenza era

per lui di rinunziare alla sua ambasciata e viver lontano dalla gran Brettagna sino a tanto che le circostanze diventando più favorevoli gli permettessero di tornare con piena sicurezza alla patria, giacchè era stato escluso dalla generale amnistia precedentemente accordata. Convien dire che l'odio personale contra di lui del re Carlo II venisse spinto ben oltre, se veri sono gli aneddoti riferiti nella lettera del padre di che appena può dubitarsi. Essendo stato una volta presentato ad Algernone Sydney un registro, a nome della università di Copenaghen, acciò vi lasciasse una sua memoria, egli vi scrisse il seguente distico:

. . . Manus haec inimica tyrannis
Ense petit placidam sua libertate quietem,

e vi si firmò. Un inglese stabilito a Copenaghen gli disse: io spero che voi non siate stato fra i giudici dell' ultimo re, e non abbiate partecipato al delitto della sua condanna; delitto? rispose Sydney: tu chiami delitto la più giusta ed ono-

revole azione che siasi giammai fatta in Inghilterra, o in qualsivoglia altra parte del mondo. Un giorno seppe che si voleva arrestarlo, ed egli si diresse immediatamente allo stesso re di Danimarca, e gli disse: Io so che si ha il disegno di incarcerarmi; chi ha formato questo progetto? forse il nostro bandito? Con questo epiteto indicava egli il re Carlo II. Il padre giustamente osserva nella sua lettera che siffatte espressioni non dovevano giammai sfuggire dalla bocca di un ambasciadore, nè possono dimenticarsi mai dalle persone cui son dirette; ed aggiunge che tutte queste offese personali fanno una più viva impressione di qualunque altro atto ostile, benchè le conseguenze di questo sieno o esser possano ancor più terribili.

All'epoca del ristauro di Carlo II sul trono d'Inghilterra, Sydney lasciò la sua ambasciata di Copenaghen, e presa la strada di Amburgo e Francfort sul Meno andò a Roma, dove rimase tutto l'anno 1660. Scorse dipoi la Svizzera, la Francia, i Paesi-Bassi, e la Germania.

Scoppiata nel 1665 la guerra tra la Gran-Brettagna ed i Paesi-Bassi, il re Carlo II spedì due sicarj ad Augusta per assassinarlo, e vi sarebbero probabilmente riusciti se la insorta guerra non avesse pochi giorni prima indotto Sydney a partirsi di Baviera e andare in Olanda.

Finalmente dopo avere errato sino al 1677 fuor della patria ottenne il suo perdono, ed il permesso di rientrare in Inghilterra, mercè la solenne promessa ch'ei fece di condurre per lo innanzi una vita tranquilla ed ubbidiente. Secondo alcuni storici un tal permesso gli venne procurato dalla corte di Francia, agli interessi della quale fu poscia per questa ragione accusato di essere troppo aderente. Ma una sua lettera ci istruisce dover egli la sua grazia ad Enrico Savile, ambasciadore d'Inghilterra in Francia. Più tardi prese parte alle deliberazioni del parlamento, di cui era stato nominato membro da varie comunità, e dove non cessò mai di distinguersi per lo zelo e il coraggio con che difese i diritti e la libertà del suo paese; e ciò non potea certa-

mente contribuire a spegnere l' odio del re e del partito realista, ma bensì riaccenderlo più che mai.

Nel 1683 accusato di aver avuto parte nel celebre *Rey-House plot*, venne arrestato, impinto reo di alto tradimento, e tal dichiarato, ancorchè i giudici non potessero allegare veruna prova perentoria e legittima contro di lui. Il suo supplizio venne differito di tre settimane, perchè il popolo si pronunziò apertamente contro la procedura, che gli pareva un esempio della più manifesta ingiustizia. Sydney fece giugnere al re un ricorso in cui domandò la rivisione del processo, ma lord Jefferies che lo avea condannato dichiarò che o Sydney o egli dovea morire; quindi la condanna fu confermata. Sydney ne ricevette l' annunzio con gran sangue freddo, e soltanto palesò che molto dolevagli per l' amore de' suoi concittadini che essi soffrissero l'ingiustizia che commettevasi contra lui.

Prima della sua morte scrisse una apologia che pervenne fino a noi; dove prova che il pretesto della sua condan-

na non fu tanto la parte che gli si imputò di aver avuto in una cospirazione contro il re, quanto l' opera che rese il suo nome immortale, di cui trovossi fra le sue carte il manoscritto ancora però imperfetto. « La sola prova che « abbiasi, dic' egli, che queste carte « sieno veramente mie, si è la somi- « glianza della loro scrittura con la mia; « ma è così facile il contraffare ed imi- « tar la scrittura, che una siffatta prova « non passa mai per evidente nell' In- « ghilterra in simili casi. Quand' anche « fossi stato veduto a scriver quei fo- « gli, il contenuto però non avrebbesi « a qualificar per delitto; perchè sono « essi porzione di un grande trattato « che io scrissi, già son molti anni, « contro il libro di Roberto Filmer, « opera che tutti gli uomini ragionevoli « sanno essere basata su principj falsi, « e non essere meno pericolosa pel go- « verno che per il popolo. » Sydney fa quindi conoscere lo scopo principale del suo trattato, e sostiene che il contenuto si accorda coi dommi degli scrit-

tori più celebri e più stimati di tutti i tempi, di tutti i popoli, e di tutte le religioni, che i migliori e più saggi re ne riconobbero sempre la verità, e in fine che è confermato dalla stessa Santa Scrittura. Nondimeno se l'autor si è ingannato, egli aggiunge, si dee confutarlo con le ragioni e co' scritti; e nessuno in simil caso fu mai punito prima di essere stato convinto dell'error suo, nè mai si è sottoposto un libro all'esame di un consesso che era affatto incapace d'intenderlo.

La malvagità de' nemici di Sydney diventa anche più odiosa, quando si considerino le circostanze riferite nella sua apologia, cioè, che il trattato di cui si tratta non era per anco finito, che ancora molt'anni ci volevano per esserlo, e che probabilmente non sarebbesi finito mai; fatto da moltissimo tempo non erasi giammai ripassato, nè comunicato ad alcuni, nè un quinto pur se ne vide, nè un decimo se ne lesse; e così una cosa, di cui coloro che si pretese avere cospirato insieme a Sydney

non ebbero giammai notizia veruna, passò per esser creduta fatta onde eccitare il popolo ad eseguire il piano della congiura. Si vollero trovarvi allusioni chiarissime alle circostanze ed ai personaggi di quel tempo, ancorchè realmente non ve ne fossero. Tutto ciò che vi si trovò sulla espulsion de' Tarquinj, sulla ribellione del popolo contro Nerone, sull'assassinio di Caligola e di Domiziano, sul trapasso della corona di Francia dai Merovingi a Pipino, e dai discendenti di questo a Ugo Capeto, tutte queste particolarità vennero considerate come applicazioni indirette al re d'Inghilterra; nè si osservò che se tali azioni politiche son condannabili nessun re della terra ha legittimi diritti alla corona che porta, a meno che provar non possa che discende dal figlio primogenito di Noè, e che il trono venne per non interrotta successione trasmesso sino a lui. Finalmente Sydney protesta solennemente contro la procedura giudiziale di cui fu vittima, ringrazia Dio di morir martire, come i

suoi stessi nemici confessano, della verità e de' principj da lui difesi fin dalla sua prima gioventù. Egli venne decapitato il giorno 7 di dicembre del 1683.

Nella rivoluzione sopravvenuta in Inghilterra nel 1688 fu riconosciuta la sua innocenza, e reso alla sua memoria il dovutogli onore; avendo il parlamento consecrato una delle sue prime assemblee a rivocare la sentenza pronunciata contr' esso, e a dichiarare contraria alla giustizia ed alle leggi tutta quella procedura.

Il vescovo Burnet espone il seguente ritratto di Sydney. « Era uomo di « straordinario coraggio, perseverante « sino alla ostinazione, retto e sincero, « ma di carattere austero ed aspro che « non poteva soffrire contraddizione. « Pareva credesse al cristianesimo, se- « condo una idea che se n'era formata « egli stesso; era però nemico di qualun- « que pubblico culto di Dio, e general- « mente di tutto ciò che rassomigliava « ad una Chiesa. Era affezionato costan- « temente ai principj repubblicani, e

« diventò nemico di Cromvello da che
« salì questi al protettorato; conosceva
« la storia della costituzione inglese in
« tutte le sue parti, assai meglio di
« qualunque suo contemporaneo; e pos-
« sedeva al tempo stesso un particolare
« talento per cattivarsi il popolo e far-
« gli adottare le sue opinioni ».

L'opera di Sydney sul governo (*Disscourses concerning governement*) è un libro classico nella letteratura del diritto politico e della politica. Lo stesso autore accenna nella sua apologia i caratteri essenziali de' principj che egli vi espose; i quali sono tutti del genere democratico (1).

(1) La dottrina democratica di Sydney è delle più esagerate, e ben si vede che è opera di una rivoluzione. È vero che lo scopo suo principale era quello di combattere il libro di Roberto Filmer, il quale insegnava che la podestà del sovrano emana immediatamente da Dio; ma per giugnere a questo scopo ei tiene un cammino sì opposto, che gli è forza stabilire colai principj, quali ogni uomo assolutamente amico del vero e del retto è forzato abborrire; imperocchè in bocca sua ogni sovranità è usurpazione, ed ogni ribellione è un diritto. Siffatta dottrina fu quella che i Giacobini insegnarono in Francia, quando conse-

Giacomo Harrington compatriota e contemporaneo di Sydney sostenne gli stessi principj, e provò press'a poco la sorte medesima, salvo che mostrò assai meno coraggio ed energia, e mischiossi meno immediatamente nei pubblici affari. La sua famiglia era delle più antiche dell'Inghilterra. Nacque egli il 1611 nel Rutlandshire; e fin dai primi anni diede grandi speranze di se, che realizzò in età più avanzata. Nel 1629 entrò nel collegio della Trinità di Oxford, ove fu allievo d'un uomo illuminato, il dottore Chillingworth, gran nemico dei papisti, alla cui setta aveva altrevolte appartenuto. Oltre varie scienze Harrington studiò molte lingue moderne, ad oggetto di disporsi ad un viaggio che meditava fare nelle più civilizzate contrade d'Europa.

crarono il principio che l'insorgenza è un diritto del popolo; e nessuno ignora i funesti effetti che ne derivarono. Noi dunque non crediamo nessun de' nostri lettori desideroso di conoscere lo sviluppo di così ardite massime, epperò ci permettiamo di ommetterlo interamente.

Il Traduttore.

La sua prima corsa fu nell' Olanda, la quale sottrattasi al dominio degli Spagnuoli godeva di una libertà repubblicana, e presentava a quell' epoca un contegno imponente e guerriero, ed ivi per la prima volta cominciò ad occuparsi in ispezial modo del diritto politico e della politica. Certo è ch' ei più volte dappoi dichiarò che prima di partir d' Inghilterra le voci monarchia, anarchia, aristocrazia, democrazia ed oligarchia erano per lui parole di lingua straniera, di cui non conosceva il senso se non consultando il dizionario. Prese anche per alcuni mesi servizio nelle truppe, e sin che stette all' Aja ebbe occasione di andarsi avvezzando al maneggio degli affari, mercè l'accesso che ottenne presso il principe d'Orange e la regina di Boemia. Questa principessa, figlia di Giacomo I re d' Inghilterra, erasi rifugiata in Olanda, perchè il suo sposo era stato abbandonato dal suocero, tradito dal re di Spagna, e spogliato dei suoi stati dall' imperatore d' Allemagna. Essa lo accolse con parti-

lare bontà, avuto riguardo a lord Harrington di lui zio, cui fu già confidata la di lei educazione. L'Elettor palatino, suo sposo avvicinò a sè il giovine Harrington, dal quale fecesi accompagnare in un viaggio nella Germania, e al quale, dopo il ritorno affidò la direzione dei suoi affari in Inghilterra. L'amicizia di che l'onorò quella infelice principessa prova molto in favore del filosofo inglese accoppiando essa a gran talenti ed a molta istruzione una quantità di amabili pregi, come basta a convincersene la lettura del carteggio ch' ella ebbe con Cartesio.

Malgrado le possenti attrattive che ritenevano Harrington in Olanda, egli però non seppe resistere al disegno da lui preso di fare più lunghi viaggi. Andò pertanto per la via delle Fiandre in Francia dove studiò specialmente la costituzion del paese e gli effetti che produceva. I suoi scritti offrono la più sicura prova della giustezza e precisione ch' ei poneva nelle sue osservazioni. Di Francia passò in Italia, ove giunse pre-

cisamente al tempo del giubileo. Ivi ammirò la destrezza con la quale la corte di Roma sa prendere una possente autorità sopra sì gran parte di mondo. Tuttavia, salvò la poca stima che mostrò pei miracoli che i preti dicevano operarsi giornalmente nelle chiese, si contenne prudentemente e non offese nessuno.

Assistette il giorno di Natale insieme a più altri protestanti alla cirimonia della consecrazione delle cere fatta dal Papa, il quale ne porgeva una a quei soli che baciavano il piede di Sua Santità, ed Harrington, che pur n'era desideroso, non potè risolversi a codest'atto; ma gli amici suoi, meno di lui scrupolosi, il baciarono, e tornati in Inghilterra lagnaronsi col Re della ostinatezza di Harrington a prestare al Papa quel segno di rispetto. Il Re parimenti pensava che riguardando il Santo Padre come sovrano temporale avrebbe dovuto baciargli il piede, ma egli rispose: « Da « che ho avuto l'onore di baciar la mano « a Vostra Maestà io credo che la mia

« dignità non permetta di baciare il « piede ad alcun sovrano » ; la qual risposta, che piacque al monarca, fu la cagion prima cui dovette Harrington la carica militare che n' ebbe.

Di tutte le città d' Italia Venezia era quella ch' ei preferiva. Il governo dei Veneziani parevagli pure che fosse il più perfetto, e gli sembrava non soggetto ad essere rovesciato da nessuna causa nè esterna nè interna, anzi stimava che non potesse finire se non col mondo, pregiudizio di cui si hanno frequenti cenni nelle sue opere. La politica fu anche il principale oggetto delle sue occupazioni in Italia e lo scopo quasi esclusivo dello studio ch' ei fece della letteratura italiana.

Avendo egli già perduto i suoi genitori quando partì d' Inghilterra, così dopo il suo ritorno l' educazione della sua famiglia fu l'oggetto cui dapprima si applicò. Suo fratello Guglielmo Harrington diessi al commercio e fece una considerevol fortuna; un secondo fratello riuscì architetto eccellente e di-

venne sì celebre per le ingegnose sue invenzioni che la Società reale di Londra lo ammise frà i suoi membri; gli altri suoi fratelli e sorelle ottennero parimenti da Harrington le maggiori prove di affetto e liberalità.

Il naturale suo gusto pei lavori letteraj il trattenne dal sollecitare verun impiego; ma avendo nel 1646 accompagnato per curiosità i commissarj incaricati dal parlamento a indurre Carlo I a uscire da Newcastle e approssimarsi a Londra, parecchi di essi lo presentarono al re, come soggetto già da lui conosciuto, che a nessun partito, a nessuna fazione apparteneva. Approvò il re la scelta loro, ma Harrington non accettò la carica di ciambellano se non dopo avûtone ordin formale dal sovrano medesimo. La sua compagnia e conversazione riuscirono graditissime al principe, sopra invito del quale tradusse in inglese il libro di Sanderson *Sulla obbligazione del giuramento*, benchè qualche scrittore pretenda che quella traduzione fosse lavoro del medesimo re; che ad

Harrington la mostrasse. Il filosofo servì sempre il suo principe con inviolabile fedeltà, nulla facendo che offender potesse la libertà della patria. Non approfittò della propria influenza nel parlamento per far vantaggio agli amici se non quando le cose potevano conchiudersi con soddisfazione di tutti i partiti. Stando alla testimonianza di uno storico contemporaneo, il re ragionava più volte con lui sopra i governi, ma quando il discorso cadeva sulle repubbliche diventava disgustoso al principe, il qual quasi sempre lo troncava. A gloria d' Harrington dee segnatamente notarsi che il re accordavagli la sua confidenza come ad uomo imbevuto de' principj repubblicani, ma fornito di molto coraggio e grande amatore della verità, per non far mistero di cotai principj.

Quando il re dopo essere stato alcun tempo prigioniero nell' isola di Wight fu trasportato ad Hartcastle nell' Hampshire, Harrington venne allontanato dal suo servizio, per aver difeso alcuni diritti del sovrano contro i commissarj

del parlamento a Newport. Avendo però avuto dopo occasione di rivedere per caso Carlo I, questo principe molti segni gli diè di affezione, e il più distinto e commovente fu quello di permettergli di accompagnarlo al patibolo.

Morto il re, si osservò che Harrington nascondevasi nella biblioteca e nella solitudine assai più che non avea costume di fare. Per un pezzo gli amici attribuirono un tal contegno alla malinconia ed al malcontento; ma stancatosi egli finalmente delle istanze loro per indurlo a cambiare il tenor della vita, credette bene di convincerli dell' error loro e mostrò il manoscritto del suo libro intitolato *Oceana*, manifestando al tempo stesso la sua passione pei lavori politici, e tentando di renderli accorti che i governi non sono già istituzioni così arbitrarie ed accidentali come comunemente si crede; che la società umana ha leggi naturali che debbono produrre effetti necessarj, in quel modo che ve n' ha sulla terra o nell' aria; che le turbolenze civili d' allora non proveni-

vano dalla sfrenata licenza di una fazione, o dalla cattiva amministrazione del re; ovvero dalla incapacità ed ostinazione del popolo, ma bensì da un total cangiamento ne' rapporti del potere, cangiamento che aveva di già occasionato da Enrico VII in avanti una somma disuguaglianza tra il terzo stato, la nobiltà, ed il re, e che andava sempre maggiormente crescendo. Harrington quindi non approvava nè il modo con che il re aveva oltrepassato le leggi, nè la crudeltà contr' esso usata da una fazione. Ei voleva in quel suo libro mostrare che fino a tanto che le cause della civil turbolenza sussistessero, gli stessi effetti immancabilmente ne sarebbono derivati, perchè da un lato il re vorrà sempre governare ad imitazione de' suoi antenati, che vivevano in un tempo in cui la maggior parte della ricchezza nazionale era nelle mani loro, e in cui per conseguenza potevano a piacer loro disporre del danaro e degli uomini, mentre dall'altro lato il popolo non cesserebbe mai di disputare per

conservarsi la proprietà acquistata di cui era al possesso, onde accrescere i suoi privilegi ed estendere le basi della sua libertà, ogni volta che in siffatti contrasti potesse egli guadagnare, come in fatto quasi sempre in suo vantaggio ridondano. Confessava Harrington che il principale suo scopo era quello di trovare un metodo da prevenire siffatti mali, o almeno di scoprirne i migliori rimedj, ove si manifestassero. Ma sino a che l'equilibrio non sia meglio stabilito nello stato, nessun re, secondo lui, si condurrà giammai sì lodevolmente da guadagnarsi l'amore del popolo, e quand'anche un buon re governasse passabilmente bene per tutta la sua vita, ciò non proverebbe la bontà della costituzione, perchè essa potrebbe venir distrutta sotto un meno saggio monarca, e perchè soltanto l'armonia di uno stato ben ordinato può rendere virtuosi i cattivi, e convertire gli stolidi in utili cittadini.

Fu Harrington il primo a far la preziosa scoperta che *la bontà e la durata*

di una costituzione dipendono dall' equilibrio della fortuna de' sudditi, sia che l' autorità si trovi nelle mani di un solo, o di pochi, o di molti. Questa scoperta è benemerita, giacchè gli antichi scrittori commisero quantità di errori per non aver travveduta una verità così semplice, e che non di meno è una delle massime fondamentali della politica.

La pubblicazione dell' opera di Harrington incontrò molte difficoltà, essendosi uniti ad impedirla i partiti rispettivamente contrarj; nessuna fazione però si mostrò più nemica del suo libro di quella che diceva di preferire il governo repubblicano, maschera ingannevole che nascondeva la tirannia di Oliviero Cromvello, mentre Harrington imitando il contegno di San Paolo in Atene nulla risparmiava nella sua opera che svelar potesse al popolo il vero carattere degli idoli da esso, per ignoranza incensati. Col dimostrare che una repubblica è parimenti una costituzione con leggi e non un governo fondato sul diritto della spada, egli palesava le crudeltà ammini-

strative commesse dagli agenti del protettore, che quindi si trovarono, insieme al partito loro, esposti a gravi ed imminenti pericoli. I realisti al contrario lo accusavano di ingratitudine verso la memoria del re martire, e preferivano il governo di un solo, fosse pur anco quello di un usurpatore, alla meglio ordinata repubblica. A questi rispose Harrington di avere abbastanza avuto riguardo non pubblicando la sua teoria del diritto politico sin che il re visse, ma che dopo la totale abolizione della monarchia, siccome la nazione trovavasi in uno stato di anarchia, o, quel che è peggio, gemeva sotto il giogo di un crudele usurpatore, non solamente egli era libero, ma sì pure obbligato, come buon cittadino, a porgere una mano soccorritrice ai suoi compatrioti, e presentar loro un modello di governo, qual credeva più confacente al riposo, alla ricchezza ed alla potenza loro; la nobiltà soprattutto, diceva egli, doveva essere di lui soddisfatta, perchè, se il suo piano di governo per la Gran

Brettagna venisse realmente adottato, i nobili goderebbero privilegi eguali a quelli degli altri cittadini e sarebbero liberati dalla attuale oppression loro. Non vi può essere distinzion di partiti in una repubblica bene costituita, dove tutte le persone di merito hanno aperto il cammino alle prime cariche dello stato, dalle quali nessun galantuomo dovrebbe escludersi. Ma anche nel caso in cui si ristabilisse un re, sarebbe a questi utilissimo di sapere ciò che dee fare, e con chi trattar deve, affine di evitare o correggere i fatti del suo predecessore, poichè la teoria del diritto politico esposta da Harrington era del pari applicabile sì ad una monarchia regolata dalle leggi, che ad una democrazia, o ad altra forma qualunque di repubblicano governo. Soleva Harrington in simili occasioni accennar pure un'altra cagione che lo aveva determinato a stendere il suo piano di una migliore costituzione, cioè che nel caso che il destino della nazione inglese fosse quello di cadere sotto il giogo di un popolo barbaro, come già avvenuto

era all'Italia, o di vedere la sua costituzione distrutta dalla rabbia di un conquistatore implacabile, non si avesse allora l'imbarazzo di inventare una nuova foggia di governo; perocchè pochi popoli, scegliendo a caso, sarebbero sì fortunati come i Veneziani.

L'opera di Harrington era già sotto il torchio quando alcuni cortigiani ne furono informati. Si fece dapprima passare il manoscritto da una stamperia ad un'altra, sino a che il partito dominante se ne rese interamente padrone, e lo fece portare a White-Hall. Inutili furono tutte le istanze dell'autore, perchè gli fosse reso; ricorse allora alla figlia di Cromvello, Lady Claypole, donna piena di educazione, di spirito, e di amenità. Avendo incontrata nella sua anticamera la di lei figlia di tre anni, accompagnata da alcune signore, si pose a scherzare con la fanciulla, la prese fra le braccia, e la pose in terra quando la madre comparve, a cui disse: « Voi « giugnete a tempo, Miledi, perchè io « volea rapirvi questa ragazza. Rapirla?

« rispose la madre, per farne che? ella
« è ancor troppo tenera per diventar
« vostra moglie. Miledi, replicò Harrin-
« gton, i vezzi della piccola Ledi le
« assicurano una più importante con-
« quista; ma voglio però confessarvi
« che non l'amore ma la vendetta spin-
« gevami a commettere questo furto.
« Eh via! che vi ho io fatto, richiese
« la madre che vi inducesse a rapirmi
« la mia figliuolina? Niente, disse Har-
« rington, ma io voleva con ciò ob-
« bligarvi a prendere interesse in favor
« mio presso vostro padre, acciò mi
« facesse giustizia, e mi restituisse il fi-
« gliuol mio ch'ei mi ha rapito ». Le-
di Claypole trovò impossibile quest'azio-
ne per parte di suo padre, che aveva
figli più del bisogno. Finalmente Harrin-
gton spiegando la figura di cui si era
servito le disse che il figliuol suo era
una produzion del suo ingegno stata
presentata sotto cattivo aspetto al pro-
tettore, per ordine del quale venne pre-
sa allo stampatore. Ledi Claypole pro-
mise di esporre i suoi riclami a Cromvello,

e di assisterlo nel caso che l' opera nulla contenesse che recasse pregiudizio al governo di suo padre. Soggiunse Harrington ch' ell' era soltanto una specie di romanzo politico, sì lontano dal poter offendere il protettore, che anzi il pregava di dargli un' occhiata, offerendosi anche di dedicarla a lui stesso e di presentargliene il primo esemplare. Riuscì Ledi Claypole a fargli rendere il suo manoscritto; ed Harrington fedele alla sua promessa lo dedicò a Cromvello, tosto che la stampa giunse al suo termine.

Poco stette il Protettore a penetrarne lo scopo, ma si restrinse a dire ch' ei non temeva di vedersi togliere da pochi fogli di carta ciò che aveva acquistato con la spada; aggiungendo al tempo stesso che la monarchia assoluta dispiaceva a lui quanto a qualunque altro, e ch' egli era stato costretto di impadronirsi della reggenza onde ristabilire e mantenere la pace fra i varj partiti della nazione, i quali abbandonati a se stessi non si sarebbero giammai combinati a creare una forma precisa di governo, nè al-

tr' uso avrebbero fatto delle forze loro che per battersi reciprocamente.

Nulla dar poteva migliore idea della dissimulazione di Cromwello quanto questo giudizio ch' ei diede del libro di Harrington. Il filosofo avea positivamente preso a dimostrare che la più perfetta costituzione di uno stato non può venir data che da un legislatore unico, purchè abbia uno spirito abbastanza inventivo, o che altri gli ponga sott' occhio un buon modello, essendo in poter suo di stabilire il governo un poco per volta o tutto intero, laddove una assemblea numerosa di legislatori è più atta a giudicare che ad inventare una buona costituzione, e più anni ci vogliono prima che la macchina sia nel caso di andare, locchè lascia sempre temere che non rompasi anzi che prendere un corso regolare. Quindi è che le assemblee più savie di legislatori, quand' hanno a correggere o ad inventare una costituzione, sogliono fondarsi sulla autorità di un unico legislatore il cui sistema di governo possano esse esaminare e discutere, quando non

siano esse nel caso di inventarne un nuovo, in quel modo che in una accademia i professori sogliono suonare unitamente, e allora possono dar giudizio dei pezzi che suonano, benchè non abbiano mai potuto comporre insieme la musica, o almeno sì bene riuscirvi come il potrebbe uno solo. Se dunque le intenzioni di Cromvello fossero state quali le fingeva, nessuno aveva ancora trovato più propizia occasione di correggere i difetti dell' antica costituzione inglese, o di stabilirne una del tutto nuova, a norma del sistema sia di Harrington, sia di qualunque altro; e un tal contegno lo avrebbe reso il più gran benefattore del suo paese, gli avrebbe assicurata la sua dignità, e procurato una gloria assai più splendida e durevole che tutta la pompa ch' egli affettava, e che tutta la sua grandezza acquistata con illeciti mezzi. Ma in vece di cotai vantaggi, di cui gli era sì facil valersi, ei visse nel continuo timore di quelli che aveva assoggettati, e morì con la macchia turpissima di avere ingannato la sua patria, che a lui con-

fidò la custodia della politica libertà. Parlerò frappoco del contenuto e dello scopo dell'opera stessa di Harrington, ma credo di far qui nuovamente osservare che essa non ebbe la menoma influenza sulle massime di Cromvello, nè sulla costituzione nè sul governo della Gran-Brettagna.

Non avendo abbracciato gli interessi di nessuno de' partiti che cercavano di reintegrare Carlo II nè suoi diritti, o rendere inutili tutti i tentativi di quel monarca per ristabilirvisi, Harrington continuò a vivere tranquillamente da semplice privato. Nondimeno, benchè lontano dai pubblici affari, non viveva nella solitudine, e parecchi politici lo visitavano con piacere, onde conoscere l'opinion sua sul tale o tal altro avvenimento che accadeva nello stato. Tra coloro che più lo avvicinavano si osservò parimenti uno zelante realista, il quale un giorno pregollo di scrivere pel re una istruzione del contegno che il principe dovea prendere a fine di piacere al popolo e mettersi egli stesso in sicurezza; ed Harrington secondando l'inchiesta scrisse e firmò

di suo pugno la memoria. Ma i cortigiani trovarono quella istruzione sì poco conforme allo scopo del loro egoismo, e resero sì fattamente sospetto l'autore ad uno de' primi ministri, che quello scritto divenne per lo innanzi la fonte di tutte le disgrazie che afflissero Harrington. Venne egli arrestato nel 1661 per ordine del re, e chiuso nella Torre di Londra, come reo di alto tradimento; le sue carte, fra le quali trovossi una raccolta di aforismi politici, spedironsi a White-Hall. Si può parlare con sicurezza del suo processo criminale, perocchè Harrington ebbe modo di farne copia, e trasmetterla a'suoi parenti che la fecero stampare; la quale pubblicità, che sino allora non ebbe esempio, ben potè indurre coloro che risoluto avevano di perderlo ad adottare un diverso contegno, ma non fu bastante a liberare interamente Harrington del suo tristo destino.

Fu imputato di aver avuto mano in una cospirazione contro il governo del re; non si potè però provargli una sola circostanza di tale accusa. Egli anche si

difese con tanta forza ed abilità, rispetto a' suoi scritti politici, che i giudici non poteron valersi nemmeno di questo pretesto per condannarlo. Ma sebbene la sua assoluta innocenza fosse un fatto di pubblica notorietà, si continuò a tenerlo sempre ristretto in carcere, e si ripetè ch' egli aveva tramato una congiura con altre trentuna persone, e che s' egli il negava, ne era cagione l'odiosa sua perseveranza nella colpa; e il non volere svelare i complici. Il fatto era però che non si poteva allegare la menoma prova giuridica e valevole contro que' pretesi cospiratori.

I suoi parenti, che dopo aver lungo tempo vanamente tentato di vederlo nella sua prigione finirono tuttavia ad ottenerne il permesso, sedussero uno de' custodi della Torre, gli procurarono molti refrigerj, e presentarono in suo nome suppliche al re, acciò fosse pubblicamente e giudizialmente esaminato il delitto che gli si imputava. Vedendo senza effetto le sue petizioni volle Harrington dirigersi al parlamento, ma non trovò pur

un membro che degnasse interessarsene. Tutto ad un tratto venne imbarcato ed esigliato a San Nicolao, isoletta posta rimpetto a Plymouth, e quasi tutta formata di sterili rupi.

Nondimeno avendo il fratel suo depositata una cauzione di cinque mila lire sterline, gli venne permesso di abitare Plymouth, dove molte persone della maggior distinzione lo ricevettero con civiltà ed amicizia. Ma i disgusti cagionati da un trattamento sì poco meritato, e l' uso del legno di guajaco prescrittogli da un medico per guarirlo dello scorbuto, influiron cotanto sulla sua salute sino a porlo in istato di demenza. Allora gli venne resa la libertà, e i suoi parenti lo trasportarono a Londra, dove andò migliorandosi alquanto. I più lucidi intervalli non andavano mai esenti dal delirio. Morì nel 1677.

L' opera ch' egli pubblicò sotto il titolo di *Oceana* è una allegoria politica, secondo il gusto di que' tempi. *Oceana* significa l' Inghilterra, l' isola più grande e più potente dell' Oceano del Nord. Pare

che Harrington abbia voluto imitare l'allegoria platonica dell'isola Atlantide. Personaggi, luoghi, ed oggetti sono tutti indicati sotto nomi allegorici. *Alma* è il castello di san Giacomo, *Emporio* Londra, *Alcionia* il Tamigi, *Halo* Withe-Hall, *Hiera* Westmunster, *Marpesia* la Scozia, *Panopea* l'Irlanda, *Olfeo Megaletore* Cromvello, *Morfeo* il re Giacomo I, *Leviathan* Hobbes, ec. Comincia l'opera con un proemio distribuito in tre capitoli, l'ultimo de' quali ha il titolo particolare *Assemblea de' Legislatori*. Viene poscia il progetto di una costituzione, che forma l'argomento principale dell'opera, la qual finisce con alcuni corolarj.

I prolegomeni, ossia il proemio, contengono ricerche sui principj, l'origine, e gli effetti di tutti i governi, tanto monarchici, che aristocratici o democratici, sulla varia loro degenerazione in tirannia, oligarchia, ed anarchia, e sui buoni o cattivi ravvolgimenti che ne risultano. Il primo capitolo tratta particolarmente di ciò, che Harrington

chiama la politica antica, vale a dire dello spirito del governo che più dominò nel mondo sino al tempo di Giulio Cesare. L' autore estendesi anche sul rapporto che passa tra il territorio e il danaro, sulla pace e la guerra, sui magistrati e l'autorità giudiziaria nelle leggi agrarie, sulla scelta de' magistrati, ed indica i vantaggi e i danni che accompagnano i varj stati o rapporti di coteste cose ed istituzioni diverse.

Il secondo capitolo versa sulla politica moderna, ossia sullo spirito di governo che ha maggiormente dominato nel mondo dopo la distruzione della repubblica romana, e particolarmente dello spirito di sistema feudale che si introdusse all' epoca della invasione del romano impero fatta dai Barbari del Nord. Harrington discute eziandio l' antica storia della costituzione inglese sotto i Romani, i Sassoni, i Danesi, e i Normanni fino ai tempi ove ne furono sconvolti i fondamenti da Enrico VII, violentemente scossi da Enrico VIII, e del tutto distrutti da Carlo I. Tenta pure di far

conoscere l' origine de' varj stati del popolo in Inghilterra, delle varie classi di nobiltà, de' privilegi de' comuni, e del potere giudiciario.

Il terzo capitolo offre il prospetto della assemblea de' legislatori. Essendo intenzione di Harrington di presentare il disegno di una costituzione perfetta, aveva egli, come ho già notato nella storia della sua vita, studiati i più celebri politici tanto antichi quanto moderni; onde fra le massime loro scegliere quelle che a lui sembrassero salutari ed eseguibili, e rifiutare all' incontro quanto potesse nuocere, o non essere suscettibile di esecuzione. Era questa senza dubbio la miglior via di istruirsi il più che fosse possibile, e di procurarsi i materiali più convenienti al suo sistema ideale di governo, al quale non poteva assicurare un favorevole accoglimento fuorchè appoggiandolo a grandi autorità; imperocchè sarebbersi facilmente senza ciò qualificate le sue opinioni per sogni politici e per chimere impraticabili; per quanto altronde esatte fossero e fondate sulla

esperienza. Introdusse dunque sotto nomi allegorici nuovi legislatori, i cui personaggi rappresentano le varie specie principali di costituzioni, e che per conseguenza ne hanno perfettissima cognizione. Le costituzioni ch' egli allegoricamente personifica: sono Israele, Atene, Sparta, Cartagine, gli Achei, Etolj, e Liej, Roma, Venezia, i Cantoni Svizzeri, e l'Olanda; e con tutto ciò che que' governi presentano di eccellente egli forma il modello di *Oceana*, aggiungendovi però di sua propria invenzione alcune misure. Non si può negare che non dia prova di una pe' suoi tempi straordinaria cognizione delle costituzioni e della storia di quegli stati. Ei ne analizza le particolarità, i vantaggi ed i diffetti, e stabilisce tra essi varie comparazioni non meno importanti che istruttive; nè vi sono dimenticate le antiche o moderne monarchie dell' Oriente, e d' Europa, senza che vi si osservi parzialità nè a favore nè contro.

Il metodo tenuto da Harrington nella esposizione del suo sistema del governo

di *Oceana* consiste nell'esprimer le leggi ed istituzioni per via di proposizioni o tesi precise, a ciascuna delle quali aggiunge un discorso illustrativo per far conoscere le ragioni che rendono necessaria ed utile quella tale istituzione o legge. Egli imita all'intutto la maniera e il tono di un membro del parlamento inglese, che propone un bill, e lo giustifica nell' esporlo. Quando l' occasion si presenta aggiunge eziandio un discorso particolare o di lord Archon o di altro legislatore sopra ciò che forma l' oggetto della questione. Que' discorsi politici sono quasi tutti capi d' opera, e meritano oggi pure di essere studiati dai nostri politici e legislatori. Avvi una inesauribil ricchezza di osservazioni piene di finezza e di sagacità sopra i governi e sugli effetti che essi producono.

I corollarj che terminano l'opera contengono varie osservazioni sopra alcune istituzioni destinate a compiere la costituzione politica di *Oceana*. Tali osservazioni volgono anche sulla religione dominante nello stato, e sulla libertà

delle coscienze. Vi si distinguono pure le particolari modificazioni di governo per Londra, Westmunster, Scozia, Irlanda, ed altri paesi appartenenti all'Inghilterra, le massime tendenti a favorire il commercio, istituire accademie, dare alla gioventù la più conveniente educazione, perfezionar la marina, ecc. Si ingolfa l' autore nella discussione di più altri articoli che erano e sono anche oggidì, soggetto di contestazione fra i politici, qual è fra l'altre quella: *se in uno stato democratico possa esservi distinzione di nobili e di plebei*. In questo incontro confuta il pregiudizio che tutti i governi debbano essere composti nello stesso modo; e pare ch'ei tenga come necessaria in un buon governo l'esistenza di una casta superiore ai plebei; e per conseguenza quella dei nobili. « Un esercito, dic'egli, nè può « comporsi di soldati senza ufficiali, nè « di ufficiali senza soldati; così uno « stato, massimamente se è atto ad ingrandirsi, non dovrebb'essere formato « nè di plebei senza nobiltà, nè di no-

« biltà senza plebe ». Ma questo paragone è inopportuno e mal trovato, perchè la nobiltà non esercita verun diritto di dominio sulla plebe, e se tal diritto esistesse, anzi che essere necessario ed utile allo stato si troverebbe in opposizione diretta co' suoi interessi; laddove in un esercito lo scopo comune esige che l' ufficiale comandi al soldato, giacchè senza tale subordinazione l'esercito sarebbe affatto incapace di agire.

Aveva Harrington sì grande opinione del suo sistema ideale di governo, che credeva eterno uno stato ordinato su quel modello, e munito di forze fisiche sufficienti per mantenersi contro le aggressioni esterne. Nol potrebbero giammai distruggere cause interne; e siccome il popolo non perisce mai, così è del pari impossibile che la forma dello stato cangi mai, perocchè il popolo è la materia dello stato medesimo, la forma del quale costituisce il principio motore. Harrington fa consistere la perfezione di un governo in tale equilibrio interiore, che nè gli individui, nè le

intere classi del popolo abbiano interesse a rivoltarsi per rovesciarlo, o che, se vi avessero interesse, manchi loro il potere di conseguirne l'intento. Ma la quistion principale stava in sapere se il governo di *Oceana* fosse di questa natura; dimanda cui risponde Harrington formalmente per l'affermativa. Se la sicurezza interna di uno stato è stabilita solidamente, e se vi regna un perfetto equilibrio, mentre si suppone che abbia un poter fisico proporzionatamente assai forte, nessun esterno inimico può ispirargli timore. Harrington prova con la storia, che un popolo ben istituito politicamente, e non diviso da intestine fazioni che ne indeboliscano la forza, non fu mai reso soggetto da verun monarca per potente ch'ei fosse; e siccome non vi potrebbero essere turbolenze interne nella sua *Oceana*, ei pensa poter parimenti promettere una eterna durata al suo governo. È facile indovinare gli esempj ch' ei trasse dalla antichità e da tempi moderni in sostegno della sua proposizione; ma al tempo

stesso, ove si guardino le cose imparzialmente, mille altri esempi si ricordano egualmente storici che provano il contrario. Atene e Roma sfidarono tutte le potenze straniere, e Roma divenne padrona di tutto l' universo allora civilizzato, ma entrambe queste repubbliche vennero annichilate dalle fazioni intestine e non dai nemici esterni; laddove Venezia, lo stato favorito di Harrington, non può mai nè cangiare, nè venire abolito. Ma noi medesimi fummo testimonj del contrario.

L'equilibrio delle funzioni della macchina politica necessaria alla quiete interna, alla sicurezza ed alla forza dello stato, è sempre minore nelle monarchie che nelle repubbliche. Fra i Turchi, per esempio, i Gianizzeri hanno assai di frequente l' interesse e il potere di produrre divisioni funeste al sovrano, ed anche, se il vogliono, a tutto lo stato; dunque una monarchia assoluta non può mai passare per un governo perfetto. Ma Harrington trovava assai poco convenevole anche la monarchia temperata. È

vero che in essa la nobiltà limita l'autorità del re, ma è anche vero che spesse volte tiranneggia il popolo. Il re, dic'egli, in una monarchia temperata o opprime il popolo senza che gli si opponga resistenza, o lotta contro i nobili che prendono a difender la plebe; ma anche più spesso il popolo combatte al tempo stesso e contro il re e contro i nobili, sino a tanto che uno finalmente dei tre s'impadronisce della autorità sugli altri due, ovvero che tutti tre si affievoliscono per modo che diventano preda dello straniero, ovvero che la forma del governo degenera in repubblica. Dunque la monarchia temperata non è un governo perfetto, e se nè partiti nè turbolenze interne vi ha nell' *Oceana*, questa invece debb'essere lo stato il più uniforme, il più perfetto, il più durevole.

Non presenterò che un abbozzo generico della costituzione di *Oceana*, cui dava Harrington tanta importanza. Le basi ne sono interamente democratiche, ed i poteri legislativo ed esecutivo posano sopra un sistema rappresentativo. Il popolo

vi è diviso in uomini liberi, in cittadini, ed in schiavi. Dal momento che questi ottengono la libertà, cioè dal momento che viver possono del proprio, passano nella classe de' cittadini. I cittadini poi si dividono in giovani ed in vecchi. Il prim'ordine contiene gli uomini dai diciotto sino ai trent'anni, e il secondo quelli dai trent'anni compiuti sino all'estrema vecchiezza. I giovani formano l'esercito, ed i vecchi costituiscono una guernigione sedentaria. Harrington sostien con ragione che un esercito di mercenarii è funesto allo stato. I cittadini sono posti nella cavalleria o nella fanteria, a misura de' loro beni. Chi trae dalle sue terre, da' suoi beni, dalla industria o dal commercio una rendita annua maggiore di cento lire sterline, appartiene alla cavalleria; la rendita minore dà luogo nella fanteria. Se un cittadino dissipa il suo patrimonio in prodigalità, non è più atto a coprire veruna carica magistrale nè civile, nè ad aver voto negli affari di stato. Il popolo è diviso in parrocchie, distretti di cento parrocchie, e tribù di mille

parrocchie, ciascuna delle quali sceglie i suoi sorveglianti e deputati, cosicchè una elezione è sempre superiore all'altra, nella qual pure essa dee sempre aver luogo. Per esempio, ogni parrocchia elegge i suoi candidati: i candidati de' distretti li eleggono essi pure, e sono quelli delle tribù. Non debbo io qui notare tutte le particolarità nelle quali entra Harrington sul metodo delle elezioni; dirò soltanto che gli eletti delle tribù determinano finalmente la scelta de' magistrati supremi, co' quali costituiscono un parlamento. Ciò premesso, Harrington va più ampiamente svolgendo la costituzione interna di *Oceana*: rappresenta le autorità magistrali in esercizio delle loro funzioni, e le fa discutere col parlamento sopra le leggi, in proposito delle quali si finisce per prendere le opportune decisioni. Il numero de' magistrati supremi ascende a nove, che hanno differenti attribuzioni, e si può press' a poco paragonarne la disposizione politica delle cose a ciò che fu la pentarchia ossia il Direttorio in Francia. Siccome la forma allegorica

data da Harrington alla sua opera ne rendeva difficile l'intelligenza, massimamente per ciò che spetta agli oggetti principali, ei pubblicò nel 1659 la sua *Art of Lawgiving* divisa in tre libri, il primo de' quali è un estratto de' prolegomeni di *Oceana*; il terzo, intitolato *Modello di un governo repubblicano adattato allo stato attuale della nazione inglese*, contiene un breve schizzo della costituzione di *Oceana*; e il secondo tratta della storia e de' cangiamenti del governo degli Israeliti; e parendo che le circostanze de' tempi il richiedessero, unì a questo libro parecchi trattati particolari proprj a schiarir varj punti (1).

(1) Tali fra gli altri sono i seguenti opuscoli: *Valerius aud Publicola, or the true from of a popular commonwealth*, dialogo — *Political aphorisms*, in numero di cento venti, e furon quelli che dinotarono assai chiaramente i principj democratici di Harrington, e che gli cagionarono il crudel trattamento che provò sotto il regno di Carlo II. *Seven models of a commonwealth, antient and modern; or brief directions schewing, how a fit and perfect model of popular government may be made, found or understood.* Qui Harrington pretese di avere caratterizzate tutte le specie possibili di governo. *The petition of divers well affected persons.* È un indirizzo al parlamento con un

Tra le politiche perturbazioni, che il protettorato di Cromvello pacificò alcun poco, senza però spegnerle, era naturale che l' opera di Harrington cagionasse una viva sensazione, e divenne tosto argomento de' discorsi di tutti quelli che s' intendeano di politica. Ma trovò pure molti antagonisti che forzaron l' autore ad assumerne la difesa. È cosa molto singolare che tutti presero di mira gli accessorj, e il meno che combatterono fu la costituzione indicata per la migliore nell' *Oceana*. Harrington pubblicò una collezione di scritti polemici, che furono avvicendati fra lui e il dottore Ferne vescovo di Chester. Diè loro il titolo: *Pian piano, or an intercourse betwen H. Ferne, doctor in Divinity, and James Harrington*, u-

estratto di *Oceana* per introdurre la sua costituzione in Inghilterra. Enrico Nevil la presentò nel 1659, ed ottenne una risposta onorevole, ma l' affare rimase sopito. Questi ed altri scritti son tutti annessi alla edizione delle opere di Harrington, intitolata: *The Oceana and other-works*. Londra, 1737, in fol. La prima edizione dell' Oceana apparve in Londra nel 1636.

pon occasion of the Doctor's censure of the Oceana. Poco significanti sono in questa raccolta le memorie di Harrington, e nulla contengono ch'ei non avesse già meglio illustrato nell'*Oceana* ed in altri scritti polemici. Matteo Wren si pose anch'egli fra' suoi avversarj, e gli suscitò una disputa molto disgustosa. Le *Considerazioni* di Wren versavano soltanto sulla prima parte dei prolegomeni, e tendevano a difendere il governo monarchico. Harrington vi rispose con la sua *Prerogative of popular government*, nella quale esaminò in più precisa maniera diversi punti importanti, come sono i seguenti: È ella ben definita una repubblica col dire essere il regno delle leggi e non degli uomini, o una monarchia col sostenere essere quello di uno o più uomini e non delle leggi? Avvi egli un diritto o un interesse comune a tutti gli uomini, che differisca dall'interesse particolare degli individui? e qual è la miglior maniera di separare questo generale interesse dall'interesse privato, stabilendo una costituzione? Una

costituzione perfetta nel suo genere è essa perciò la più perfetta di tutte? ovvero il migliore stato individuale è egli assolutamente lo stato migliore? ovvero finalmente la miglior monarchia non è essa la più cattiva di tutte le forme di governo? Wren difese nuovamente le sue *Considerazioni* in altr' opera intitolata: *Monarchy asserted*, ma prese un tono offensivo e calunniatore, tentando segnatamente a mettere dal suo partito il clero e l'università di Oxford, con eccitarli contro Harrington, il quale fu tanto punto da siffatta maniera, che, dimenticando la sua naturale bontà ed urbanità, stampò un foglio volante col titolo *Politicaster, or comical discours in answer to M. Wren*, ove non si curò di confutare gli argomenti oppostigli, che troppo dinotavano l'ignoranza e lo spirito di partito del loro autore, ma si ristrinse a rilevar le invettive di Wren con altri sarcasmi ed amarezze.

Un altro antagonista di Harrington, che parimenti non uscì vittorioso dalla

sua lotta, fu Riccardo Baxter, ecclesiastico, il qual pure sostenne essere la monarchia un governo stabilito da Dio, e le repubbliche una istituzione del gentilesimo. Harrington gli rispose come a Wren con frizzi satirici. Ciò che prova quanto cotai rivali fossero poco degni dell'autor dell'*Oceana*, e quanto le idee repubblicane fossero sparse anche nelle corporazioni dell'Inghilterra, il cui interesse era quello della monarchia, si è che nel 1683 il libro di Baxter venne abbruciato sulla pubblica piazza con varj scritti di Hobbes e di altri autori per decreto della università di Oxford. Harrington non voleva che i teologi si mischiassero negli affari politici, di che alcuni si lagnarono, benchè la parte ragionevole del clero approvasse la massima nel senso di lui. Io non ricorderò più altri opuscoli polemici meno importanti, cui diede occasione l'*Oceana*. Il modello della migliore repubblica possibile disegnato da Harrington cadde poscia in quel perfetto obblio, ove caddero tanti altri

analoghi sistemi. Parrebbe che il caso si riserbi sempre la prerogativa di aver mano nei cangiamenti dei governi, e che il corso delle cose non proceda giammai da una teoria calcolata sulla ragione.

I politici inglesi fin qui descritti, Hobbes, Locke, Sydney ed Harrington furono indotti dai bisogni della patria loro a fare uno studio speciale del diritto naturale e della politica. Ma sotto l'aspetto veramente scientifico noi troviamo assai più importanti i lavori di un filosofo tedesco, Samuele di Pufendorf, il quale fa epoca nella storia del gius di natura e della morale. Pufendorfio va riguardato come il primo che dato abbia una forma sistematica a tutto il complesso del gius naturale, ancorchè non sia però giunto a ben rilevarne l'essenziale e distintivo carattere. Egli nacque nel 1632 a Flæhe, villa poco distante da Chemnitz in Sassonia, ove suo padre Elia era pastore. Fece i suoi studj a Lipsia ed a Jena. In quest'ultima università ebbe per maestro, tra gli altri, il celebre filosofo e

matematico Erardo Weigel, il quale usando applicare il metodo matematico alla filosofia, suggerì ad esso l'idea di fare una medesima applicazione alla morale. Terminati gli studj Pufendorfio diventò precettore de' figli di Coyet ambasciadore di Svezia alla corte di Danimarca, in casa il quale per conseguenza abitò in Copenaghen. Ma essendo poco dopo scoppiata la guerra fra le due potenze, l'ambasciadore partissi dalla città, dove Pufendorfio rimase. Anzi per tutto il tempo dell' assedio di Copenaghen fatto dagli Svezzesi venne egli insieme a suo fratello Esaù rinchiuso in uno stretto carcere, ove stette otto mesi, ed ebbe una grave malattia.

Dopo la sua liberazione, andò co' suoi allievi all'Aja, dove pose le prime basi della sua fama letteraria, pubblicando le dotte compilazioni di Giovanni Meursio. Là pure scrisse nel 1660 la prima sua opera sul diritto naturale: *Elementa jurisprudentiae universalis*. L'Elettor-palatino Carlo Luigi, amico e protettor delle scienze, lo chiamò all' università di Heidelberga qual professore del gius naturale e di quel delle

genti, cattedra che allora fu ivi per la prima volta istituita; al tempo stesso gli confidò l'educazione del principe ereditario. Tuttavia breve soggiorno fece Pufendorfio ad Heidelberga. Nel 1668 venne chiamato a Lund, in cui scrisse la sua grand' opera: *De jure naturae et gentium*, che pubblicò a Francfort nel 1672, ed alla quale succeder fece nel seguente anno il trattato: *De officio hominis et civis*. La gelosia del suo collega Niccola Beckmann, che si credeva a cagion sua vittima di una ingiustizia, e che perciò lo odiava aspramente, lo avvolse in una violenta disputa, la quale terminò con suo onore. Diffatto Beckmann, per evitare le conseguenze di un processo che gli si era intentato a Stocolma, dovette rifugiarsi in Germania, dove più non gli rimase che il misero piacere di vomitare impotenti ingiurie contro il suo avversario (1).

(1) Brucker narra a lungo la storia della disputa fra Pufendorfio, Beckmanno, ed altri, citando tutti gli opuscoli cui diede motivo. Si può far giudizio dell' animosità dei due partiti sol conoscendone i titoli. *Nic. Beckmanni legitima defensio contra Samuelis Pufen-*

Oltre il Beckmanno però, gli attacchi del quale dipendevano da cause locali ed individuali, sorsero più altri nemici che combatterono le idee di Pufendorfio sul diritto naturale. Dopo ciò, una nuova guerra che si ruppe tra Svezzesi e Danesi avendolo astretto a stabilirsi a Stocolma, divenne consigliere intimo ed istoriografo del re di Svezia. In questa qualità scrisse l'opera istorica *De rebus Suecicis sub Gustavo Adolpho usque ad abdicationem reginae Christinae, et de rebus a Carolo Gustavo gestis.* Questo libro gli meritò l'onore d'essere chiamato a Berlino per scrivere la storia di Federico Guglielmo elettore di Brandeburgo, che egli finì sotto il regno di Federico I re di Prussia. Prima di andare a Berlino venne innal-

dorfii execrabiles fictitias calumnias; quibus ille contra omnem veritatem et justitiam, ut carnatus diabolus et singolaris mendaciorum artifex, per futilia sua entia moralia (diabolica puto) toto honesto et erudito orbi malitiose et ignominiose imponere voluit. Pufendorfio sotto il nome di Pietro Duneo rispose con una *Epistola ad virum famosissimum Nic. Beckmannum, totius Germaniae convitiatorem et calumniatorem longe impudentissimum.*

zato al rango di barone Svedese. Morì nel 1694 consiglier intimo dell'elettore di Brandeburgo senza lasciare eredi maschi. La nobil famiglia di Pufendorf, che oggi pure fiorisce nella provincia di Hannovre, discende dal di lui fratello Esaù, che fu un dotto distinto e un gran politico, ebbe molte eminenti cariche al servizio della Svezia e della Danimarca, e morì nel 1689 essendo ambasciadore Danese a Ratisbona.

Per la storia della filosofia è bastante il caratterizzare la grand'opera di Pufendorf: *De jure natura et gentium* in otto libri giacchè gli altri anteriori suoi scritti non sono osservabili se non perchè ci fanno conoscere la natura delle idee ch'egli ebbe dapprima intorno la filosofia pratica, e la maniera con che le perfezionò poi a poco a poco. Quanto al trattato: *De officio hominis et civis*, esso non è che un estratto della prima in forma di manuale. Pufendorfio scrisse la sua grand'opera per invito del celebre barone di Boinebourg cancellier di Magonza, e ad oggetto di dare al pubblico una idea più

precisa e perfetta della scienza della quale era stato nominato professore ad Heidelberga ed a Lund. Egli vi giudica equamente i suoi predecessori, e spezialmente Grozio ed Hobbes, senza dissimulare ciò che gli parve biasimevole nelle loro opinioni. Anch' egli tiene il metodo matematico, non tanto nella forma esterna quanto nell' intimo carattere del libro. Il qual metodo molto contribuì senza dubbio all' ordine, alla precisione ed alla chiarezza delle idee che regnano ne' suoi scritti, qualità cui parimenti si accoppia uno stile facile, grazioso e scorrevole.

Cercando il principio dei diritti e dei doveri dell' uomo, Pufendorfio fu il primo che distinse la ragione e la rivelazione come due fonti essenzialmente diverse di conoscenza; ed è questo uno de' più segnalati servizj da lui resi alla scienza. Egli ammette con Grozio che la sociabilità è il principio naturale dei diritti e dei doveri, ed è perciò che a' suoi seguaci fu dato il nome di socialisti. La religione che insegna i doveri verso Dio non dee, secondo lui, essere qui

presa in considerazione se non perchè stringe vie maggiormente i legami della società, e prescrivendo all' uomo i suoi doveri verso se stesso e verso gli altri lo rende anche più atto a conseguire lo scopo della società.

Quando passa allo svolgimento ulteriore del suo diritto naturale Pufendorfio comincia dallo spiegare alcune idee radicali delle cose morali (*entia moralia* da lui dette), la cui mancanza di precisione genera facilmente l'errore. Gli *entia moralia* sono a' suoi occhi certi modi che gli oggetti fisici ovvero le azioni ricevono dagli enti ragionevoli per ben dirigere la libertà dell' uomo, e porre ordine, giustizia e convenienza nella vita pratica. Credette Pufendorfio che tali idee fondamentali della morale possono essere determinate con una certezza apodittica secondo i principj indubitabili, e che per conseguenza è loro applicabile il metodo matematico. Svolge dunque i principj ed i caratteri delle azioni morali, determina il rapporto che passa tra la ragione e la moralità, spiega la coscien-

zà, l'ignoranza e l'errore teorico o pratico, fa conoscere la direzione che dee darsi al libero arbitrio ed alle inclinazioni dell' uomo, indaga le qualità di una azione morale e della sua imputabilità, ecc. Fissa dipoi la legge generale per le azioni morali, e discute al tempo medesimo cosa si debba intendere per massima, legge, diritto, obbligazione, azione necessaria, permessa, buona, cattiva, giusta, ingiusta, meritoria, colpevole, ec. Nel secondo libro tratta del rapporto che passa tra la natura umana, e la legalità, e fa vedere che l' anarchia, ossia lo stato di natura ammesso da Hobbes, è totalmente ad essa contraria. Ma il diritto di natura non ha necessariamente bisogno di esistere avanti la legge, nè è fondato sul consenso unanime dei popoli, o sulla utilità, o sulla testimonianza della coscienza; egli è unicamente il frutto del bisogno naturale dell' uomo, che dà origine ai diritti ed alle obbligazioni. Nel terzo libro esamina Pufendorfio i principj del diritto relativamente agli altri; non offendere alcuno, riparare il mal che si è fatto, ricono-

scere negli altri uomini diritti eguali ai suoi, mantener le promesse, ec. Il quarto libro contiene i principj del gius relativi alla espressione esterna de' nostri sentimenti, alla verità, alla menzogna, alla frode, all'ambiguità. In questa occasione fa parimente menzione del giuramento. Si occupa quindi del diritto di proprietà, della origine della proprietà, dell'acquisto per via di occupazione e di accessione, del diritto sui beni altrui, dell'abbandono del diritto di proprietà, de' testamenti, del diritto di successione *ab intestato*, ec. Il quinto libro tratta del valor delle cose, delle convenzioni che suppongono quel valore, e delle varie specie di convenzioni. Nel sesto libro si trovano le ricerche sulla origine del diritto di dominio fra gli uomini, dei diritti matrimoniali, della società fra parenti, e di quella fra padrone e servitore. I quali oggetti conducono Pufendorfio a svolgere nel settimo libro il diritto politico. L' ottavo infine è consecrato ai principali oggetti del diritto politico, alle qualità necessarie delle leggi sociali, ai diritti della podestà

sovrana sulla vita e sui beni de' cittadini, ai diritti della guerra e della pace, ed anche, in via d'incidente, ad alcuni articoli spettanti al gius delle genti.

FINE DEL TOMO IX.

INDICE

Del presente Volume.

ERRORI	CORREZIONI
pag. 201 Cap. IV.	III.
443. Cap. V.	IV.